

كتاب  
الفلسفة النظرية

أو  
علم الحكمة البشرية

تأليف ايمان ايمه الفلسفة في كلية لوفين وفي مقدماتهم  
العلامة الكبير والفيلسوف الشهير

ألكروينال مرسية  
رئيس اساقفة مالين في بلجيكا جل قدره  
المجلد الخامس

الفرع الثاني من علم النفس

عني بنقله الى اللغة العربية وتعليق حواشيه حضرة

المحور استيف نعمة الله الي كرم

الماروني البستاني رئيس المدرسة المارونية بروتية العظمى

طبع في المطبعة العلمية ليوست صادر في بيروت سنة ١٩١٢

القرع الثاني

من علم النفس

وهو القسم الثالث منه

في الحياة النطقية او العقلية

فاتمة هذا القسم

يبحث في موضوع هذا القسم وقسميه

(١) شأننا في هذا القسم ان نحيل نظر الاعتبار في مظاهر التفاعلية الخاصة بالانسان ثم في القوى التي تصدر عنها تلك المظاهر صديراً قرياً وتخطئ من هذه الاعتبارات صعوداً الى درس الطبيعة التي تحصل عنها هذه القوى وتلك الظهورات فنطلق الباب الاول للبحث عن طبيعة الانسان .

وتتحرى في الباب الثاني تدقيق الدرس في اصل الانسان ما هو

ثم نفحص الباب الثالث بمسئلة مصير الانسان ما هو

فالباب الاول يشمل ثلاثة فصول :

الفصل الاول يكون مداره على الاتصال الخاصة بالانسان وقسمه

الى ثلاثة اجزاء

الجزء الاول في المعرفة النطقية وفي العقل

الجزء الثاني في الشئمة والارادة

الجزء الثالث وهو خاتمة الفصل في المقابلة بين فاعلية الانسان

وفاعلية الحيوان .

الفصل الثاني يكون موضوعه ما بين الحياة الحيوانية والحياة النطقية

من التفاعل وتبادل التأثيرات ثم تحليل بعض الاحوال المركبة التي تحصل

عن اشتباك تبادل تلك التأثيرات

وهذا الفصل يقسم الى جزئين تقابل في الجزء الاول منهما بين

المتخيلة والعقل

وفي الجزء الثاني بين الشوق او التزنع الحسي والارادة

واما الفصل الثالث فتكلم فيه على طبيعة النفس الانسانية ونسوق

الكلام فيه تباعاً عن النفس الانسانية من جهة ما هي في ذاتها وهو

الجزء الاول

ثم عن طبيعتها من جهة ما هي في المركب وعليه مدار الجزء الثاني

من الفصل .

الموضوع نفسه بل هو متسبب عن أشياء متنازة عن الموضوع خارجة عنه اذ مثل هذا الادراك لا يتم الا من طريق السلب وعلى نحو من التشكيك مثلاً معلومة باطحة النفس هي معلومة بعيدة سلبية ادركها العقل بسلب نقص رآه في الموجودات المادية وهذا النقص فيها هو تركيها .

اما المعرفة الحاصلة لنا من طريق التثب والتشكيك فهي المعرفة التي ننسب بها معلومة ادركناها في الموضوع الخاص الى موضوع آخر معتزدين باستدراكه صريح او ضمنى ان نسبة المعلومة للموضوع الثاني ليست بمعنى النسبة للاول وانما هي نسبة تشكيكية (م : اي بتقديم وتأخير كما رايت في المنطق) مثلاً معرفتنا لتواجد جسمين يلامس احدهما الآخر في معرفة خاصة للتواجد واما معرفتنا لوجود النفس في الجسد فهي معرفة بالتشكيك .

خلاصة ما تقدم ان الموضوع الصوري المشترك للعقل الانساني هو الوجود او الحق بالعموم واما موضوعه الخاص فهو الموجودات المادية . واما موضوعه الاخص او السبي وبواسطة فهو الموجودات اللامادية كنفس الانسان والارواح والله عز وجل . فلنأتين الآن الى اثبات هذه الابعايات المختلفة التي اوجبناها فقول :

## المقضية الاولى

للموضوع الصوري المشترك للعقل هو الوجود

(١) « ١ » ثبت هذه القضية الحتمية ببرهان الثبوت فنقول :

الموجود بالاجمال يقال على كل ماله وجود متحقق واقعي او ممكن تحققه . والحال ان الذهن كل مرة يابصر فله فيحضر له الموضوع كأنه شيء ما اي كأنه شيء متحقق الوجود في الخارج او ممكن تحققه .

فاذاً الوجود هو الموضوع الصوري المشترك للعقل .

« ٢ » ثبتت القضية بوجهها الحصري اي العقل لا يدرك الا الموجود ونسبي البرهان عليها بالبرهان الاستثنائي الحصري فنقول :

العقل يدرك موضوعات ليست طبائعها واحدة بل تختلف اختلافاً شديداً اذ يدرك الجواهر والاعراض والاجسام والارواح والموجودات الحادثة والموجود الواجب الوجود .

والحال ليس في كل هذه الموجودات معنى يشترك فيه جميعها الا معنى الوجود فاذا ليس فيها وجه صوري يمكن تبيينه للعقل الا معنى الموجود فاذاً الموضوع المشترك والمساوي للعقل هو الوجود وان كان هو الموجود فهو الحق .

(١) ان اول ما يدركه العقل على انه غاية في المعرفة واليه تنحل كل الادراكات انما هو الموجود . والحق والموجود يختلفان بالاجتياز من جهة ان فهمهم الحق سمي ليس في منطق الموجود لان وجهه ان في مفهوم الموجود شيئاً ليس في مفهوم الحق (فدس توما محاوره في الحق ف ١) اه

## المسئلة الاولى

في موضوع المعرفة النطقية

### البحث الاول

في موضوعها للمادّي وموضوعها الصوري  
وفي الموضوع الصوري المشترك والموضوع الصوري الخاص

(٣) اما ما هو موضوع التفكير سؤال يتناول معنيين اولهما ما هي المواضيع التي يمرض تناولها لرائد الفكر والسؤال بهذا المعنى ينصب على الموضوع المادّي للعقل ويتناول جملة المواضيع التي يمكن العقل ان يدركها ضرباً من الادراك اياً كان الا ان هذه الموضوعات التي هي متعلقة بنحو من انحاء العقل تختلف طبائعها اختلافاً شديداً بان تكون جوهراً او عرضاً وجسماً او روحاً ووجوداً حادثاً او ضرورياً واجباً ومن ثم كان لنا ان نخرج السؤال المذكور على هذا الوجه وهو اي شيء في هذه الموضوعات يوصف حقيقة بأنه متعلق - اعني ما هي الصورية المشتركة التي تجبل هذه المواضيع واقعة تحت ثأول القوة النطقية .

فهذه الصورة التي تكون بها الاشياء المتعلّقة متعلّقة هي ما يسمونه للموضوع الصوري المشترك للعقل . وهذا الموضوع الصوري المشترك انما هو الوجود او الحق على ان الحق ليس شيئاً آخر غير الموجود من جهة ما هو بالنسبة الى العقل .

ولكن لما كانت المواضيع الواقعة تحت طائلة ادراك العقل شديدة الاختلاف تبين علينا بسبب هذا الاختلاف بينها ان نميز ايضاً في الموضوع الصوري المشترك بين ما هو الموضوع الصوري الخاص او المهادي والسببي Indirect (البعيد) . اما الموضوع الصوري الخاص بقوة من القوى فتريد به ذلك الموضوع الذي يتناوله مباشرة قابض القوة هو الذي من اجله فطرت تلك القوة وخصت من طبعها بادراكه ولذا قلنا ان ادراكه قبل كل ما سواه وبه تدرك كل ما يمكنها ان تدرك مما وراءه .

فما هو هذا الموضوع الخاص والاوّلي والقريب والحقيقي النسبي يدرك مباشرة وبلا واسطة وهو مناسب او طبيعي للقوة المدركة . فتدري هذا السؤال هو نفس المعنى الصوري المصري الذي اردناه بسؤالنا المطروح اولاً وهو ما هو موضوع الفكر او التصور . فبين لك قريباً ان هذا الموضوع هو الموجود للمادّي .

فيتبع من ثم ان الموضوع الخاص او المهادي او القربي والبعيد والسببي انما هو ذلك الموضوع الذي لا يمكن القوة المدركة ان تدركه الا بشرط ان تختفي اليه من معرفة موضوعها الخاص وهذا الموضوع انما هو الموجود اللامادي . فادراك الموضوع الخاص ادراك قريب يتم بالمباشرة اعني ان القوة المدركة تتناوله رأساً من نفس الموضوع بلا واسطة شيء آخر .

واما ادراك الموضوع الخاص او الادراك بواسطة فلا ينحوله

شجر القسم الثالث الذي هو الفرع الثاني من علم الفلسفة

<p>الجزء ١ في الادراك التطبيقي الجزء ٢ في الشبهة والارادة الجزء ٣ مقابلة بين راعية الانسان والقوة الفاعلية في البيعة</p>	<p>الفصل الأول في الاندال والقوى الخاصة بالانسان</p>	<p>الباب الاول في طبيعته الفرع في الانسان</p>
<p>الجزء ١ في التخييل والعقل الجزء ٢ في الشوق الحسي والارادة</p>	<p>الفصل الثاني في تبادل التأثير بين القوى</p>	
<p>الجزء ١ في النفس من جهة ما هي في ذاتها الجزء ٢ في النفس من جهة ما هي متحدة بالمادة</p>	<p>الفصل الثالث في طبيعة النفس</p>	<p>الباب الثاني في أصله الباب الثالث في مصيره</p>

الباب الاول

في طبيعة النفس الانسانية

❦ الفصل الاول ❦

في الافعال والقوى الخاصة بالانسان

الجزء الاول

في الادراك التطبيقي وفي العقل

مطلب في موضوع هذا الجزء

(٢) ان الادراك التطبيقي حكمه حكم كل ادراك لاقتضائه بالذات اتحاد الموضوع للمدرك بالفاعل المدرك اتحاد الموضوع المتفعل بالمتفعل . وهنا يمرض لنا ثلاث مسائل : المسئلة الاولى ما هو هذا الموضوع . والثانية كيف يتناول المدرك ( بكر الراء ) هذا الموضوع كيف يتم اتحاد الموضوع المتصور ( بفتح الواو ) بالمتفعل للتصور ( بكرها ) اعني ما هو مصدر المعرفة التطبيقية . فهاتان مستثانان تسلفان بادراكاتنا التطبيقية الاولى .

وان العقل شأنه ان يذب ويغوي واقياً اذ يخرج من القوة الى الفعل ويتصرف من الفعل البسيط الى افعال مركبة فاعني طريقة غمائه ومنهج استدلاله . على هذا تدور المسئلة الثالثة

### القضية الثانية

الموضوع الخاص للمثل الانساني مستفاد من الاشياء المحسوسة  
ولكنه مجرد وكلي

( ٥ ) معنى القضية : انا ندرك اشياء محسوسة واشياء هي فوق  
المحسوسات ولكن كل ما نتخذه ادراكا من المعنى الثبوتي ( او الوضعي  
Positif ) فانه يلقي متحققا في الاشياء المحسوسة وادراكنا له المرة  
الاولى انما يحصل لنا من طريق الاختبار والتجربة الحسية اعتمادا على القول  
الشائع المسلم به في المدرسة : ليس في العقل شيء ما لم يسبق وجوده في  
الحس . واعلم ان المعنى الثبوتي هو المعنى الذي ندركه مباشرة وبطريق  
الاستقامة لا بطريق النفي والتشكيك .

وقولنا ان كل ما هو ثبوتي في مدركاتنا انما هو متحقق في الاشياء  
المحسوسة لا يعني به مطلقا ان ما ندركه من الاشياء الروحانية ليس فيه  
شي من المعنى الثبوتي وانما نعني بقولنا ذلك ان المعنى الثبوتي الذي يفرض  
ادراكنا الروحانيات لم نشاهده متحققا الا في الاشياء المحسوسة ومن ثم  
فالشيء الثبوتي الذي ندركه من الروح ليس بفلان الا على معنى يشترك فيه  
الموجودات المادية والموجودات اللامادية واللامحسوسة . وكنا قل في  
مدركاتنا الموجود الواحد والقوة الفاعلة والمعرفة . واما ما هو خاص  
بالاشياء التي هي فوق المادة فانا لا ندركه ادراكا ثبوتيا بل ندركه من  
طريق السلب والتشكيك كما هي حال ادراكنا البساطة واللامسوحة

وكيفية وجود الارواح في الخلاء - وهذا هو معنى الجزء الاول من  
القضية .

واما الجزء الثاني من القضية فبعبارة اخرى بان الموضوع المقبول وان  
كان مستمدا من الاشياء المحسوسة فهو مجرد وكلي وبهذا يتنازل الادراك  
النطقي عن الادراك الحسي او التخيلي اذا هو ادراك عيني فردي او  
شخصي .

وذلك لان الشيء المادي الذي يدركه الحس انما هو شيء مشخص  
مشار اليه اعني انه شيء على بصفات معينة من كم وكيف واين كان  
يكون بمقدار كنا وبكيف كذا وفي هذا او في ذلك المكان والزمان .  
وبوجيز العبارة ان هذا الشيء يشار اليه بهذا او بذلك وبهنا وبالا آن الخ .  
والشيء اذا تحرك من هذه اللواق المينة يقال فيه انه عين او  
شخص او شخص . والشيء العيني يتميز عن كل ما سواه فهو جزئي فردي  
لواحقه وعينه معيناته ومثل هذا الجوهر الجزئي العيني اذا اعتبر من جهة  
ما هو كل فيسمى جوهرأ جزئيا متحققا او شخصا او فردا مشخصا  
وهذا الشيء العيني الجزئي المتحقق والشخصي هو هو موضوع  
الحواس .

والحال ان هذا الشيء الذي يدركه الحس او المتقبل على الحال التي  
وصفناها مركبا من لواحقه وزوائده فالعقل لا يدركه مع تلك اللواحق  
وانما يدركه بمزمل عن تلك الاحوال الزائدة ويستحضره مجردا متزنا  
عن هذه الصفات المينة الشخصية ويتصوره صفرا خاليا عن كنه هذا

بالجسد وهو اولى بان يسمى بهائاً شارحاً .

ان الاتحاد الطبيعي الحاصل بين النفس والجسد بين لنا السبب الباطن والاساسي الذي من اجله ينبغي ان يكون موضوع العقل هو الشيء المتعلق بالدرك بالحس .

اتحاد النفس بالجسد هو اتحاد طبيعي بدليل ما نرى في نفسنا وفي غريزة فطرتنا من النفور من الموت والخوف منه . والحال ان هذا الاتحاد لا يكون طبعياً لو لم تكن النفس واجهة من الجسم مسخفاً يساعدها في استعمال قواها فلان النفس كيفة نفسها مستغنية بذاتها لا حاجة لها الى البدن لكان البدن وزراً عليها وحملًا باهظاً لا فائدة منه فطلب ان يبط عنها .

والحال ان البدن لا يمكنه ان يشارك ما هو محل للفكر والارادة في تقويمه الباطن ولا يدخل في حده . فاداً ليس للبدن ان يكون مساعداً للنفس ومشاركاً لها الا من قبيل المساعدة والمشاركة الخارجة لا الباطنة . وهذه المساعدة من الخارج انما تلقي شرحها البدهي الطبيعي في هذا وهو ان القوى البدنية تتوفر على تهيئة ما تصب عليها قوة العقل التاعلية من المواد المطلوبة اعني ان العقل يجد موضوعه الخاص في ما تقدمه له الحواس والتخيلة .

(٧) اثبات الجزء الثاني من القضية وهو ان موضوع العقل معنى مجرد كل موضوع ندركه بالحواس او نحضره لنا التخيلة انما هو ابدأ دائماً ملتحق بصفات معينة له لازمة فيه غير منفكة عنه فهو عين او شخص

مخلوط بزوائد وغرائش من كم وكيف واين ووضع يشار اليه بهذا وذلك وهنا الخ .

والحال ان الضمير يشهد لنا ان فينا طائفة عديدة من المعارف والمخاني التي موضوعها ممرى عن هذه الصفات المينة ومتعوض عنه تلك اللواحق وماخوذ من حيث هو مشترك بين كثيرين ولهذا يصفونه بلفظ المجرد .

فيستج ان فينا قوة يمكنها ان تتناول بادراكها معاني الاشياء المجردة العارية من تلك الزوائد واللواحق وهذه القوة تسمى العقل والصفة التي يتميز بها موضوعها عما سواه هي كونه مجرداً .

اما صفري قياسنا وهي ان اناني الحقيقة معارف مجردة ومعاني عارية عن اللواحق المشخصة فتبناها بالادلة الآتية فيبين لك في الوقت نفسه ان التجريد يأتي على ثلاث مراتب متالية متفاوتة . واليك بيان ذلك وهو دقيق جليل فاحفظه .

« أ » هب انك الان في غلب من السنديان تسرح طرف الاعجاب في تلك الاشجار التي تطالع الجو وعلى اغصانها المتدلية اوراق نضرة خضراء لا يحصى عد ليست الواحدة منها نفس الأخرى بل تختلف عنها لونا وشكلاً وعدداً ووضعاً وليست نسبة اجزاء الواحدة منها الى اجزائها الباقية هي نفس نسبة الاجزاء في الأخرى بل كل واحدة تمايز عن اختها وتمايز عنها في وضعها ومكانها وتعلقها باصلها وفي منبت امها الى غير ذلك من وجوه الاختلاف الذي تشاهده .

لو وضعنا ان موضوع تصورنا شيء روحاني او الهي او شيء آخر مما يفوق  
الحواس بنحو من الانحاء لكان العقل في غنى عن الشبح في كلا الحالين  
اذ يكون للعقل مندوحة عن الشبح والنسبة عند تصويره الموضوع وكذا  
عند ايقاظه المعنى في ذهن السامع بل يكون الامر بخلاف ذلك اعني ان  
الشبح قد يكون حيث لا يساعد لفهمه بل حاجزاً مانعاً منها .  
فقد ثبت اذا ان موضوع العقل الخاص لا بد له من ان يكون  
موضوعاً محسوساً متخيلاً اي مدركاً بالحواس .

« ٣ » ثم لنا في تحليل مضمون تصورنا دليل مبين ومتم لا يشهد  
لنا به الوجدان<sup>(١)</sup>

اننا نعرف الاشياء اللامادية كنفوسنا والله عز وجل ولكن كيف  
تصور هذه الموجودات اللامادية ونتمثلها في ذهننا هنا مفصل المسئلة  
وموصل المطلب

فلو ان ما ندركه من الموجودات مستفاد لنا من نفس تلك الموجودات  
اللامادية رأساً ومن غير واسطة لكانت تصورنا لها مركباً من الحواس  
الموجودة فيها حقيقة اعني كان تصورنا اياها يمثلها على ما هي عليه في الواقع  
وكنا نعلم على ثبوت اي شيء فيها في الواقع يميز طبيعتها عن طبيعة الاشياء  
المادية والحال ليس الامر كذلك والواقع اننا لا نتوصل الى تصور الطبيعة  
المميزة لغير الماديات عن الماديات الا بطريق السلب والتشكيك وطريق  
التشكيك مرجعها الى طريق السلب لان كل ما نتصوره في الاشياء

(١) م : ما يلي عن الطول

اللامادية يتضمن اما سلب النقص من الاشياء المادية او وجه شبه بينها  
وبين للماديات .

فاذا للوضع الخاص او الطبيعي العقل ليس شيئاً لامادياً بل هو  
مستعار من الاشياء المادية . ولنا برهان اخر على ذلك من عرف الناس  
العام واصطلاح التكلم الجاري عموماً بينهم . فان جميع الالفاظ المستعملة  
عند البشر للدلالة على اشياء لامادية تدل من اصل وضعها على اشياء  
محسوسة مادية فلفظ *Esse, être* مثلاً يدل في الاصل على معنى شيء  
بالمادة (م) وكذا لفظ الوجود او الكائن عند العرب ( ثم لفظ  
*Cognoscere, connaître* معناه الاصل ولد منه ثم استعاروه للدلالة على  
المعرفة (م) وتقطعت عن العرب كذلك كما يتضح من كتب اللغة او كذا  
قل في اللفظة اليونانية *Gynoskein* ثم لفظ *Intelligere, intelligentia*  
*Intelligence* معناه قرأ ما في داخل الشيء وطالع اضعافاً وثاءه ولفظة  
*Comprendre* تدل على التقاض والتناول (م) وكذا لفظ ادرك عند  
العرب وعقل من عقل الشيء او البعير جعل له عقلاً ( ثم لفظ  
*Anima, âme* ولفظ *Spiritus, esprit* يدلان على النفس والروح  
(م) وكذا لفظنا نفس وروح عند العرب (وكذا لم جرا الى كثير من  
الاسماء الموضوعة في الاصل للدلالة على اشياء مادية ثم استعيرت لوجه  
شبه او لجامع تقديم او تأخير وتشكيك للدلالة على اشياء لامادية مما يدل  
على ان اول ما يدركه الانسان هي الاشياء المادية ( انتهى عن الطول )  
ثالثاً البرهان الثالث مستفاد من الخاصة الطبيعية لاتحاد النفس



حتى اذا طرأ على الدماغ عطب توقف فعل التصور او اختل واذا زادت درجة الحرارة الباطنة ونوز زيادة يسيرة فيحصل في العقل عن تلك الزيادة هذيان واذا هرا البرد الجسم اي اشتد عليه يعرق فيه فعل الذهن ثم ان بعض السموم كالكلجول والبنج واخشاش قد يفعل في العقل فعلاً مختلفاً بين زيادة وقصان فيزيكي حده او يخل فله .

والحال ان مثل هذا التعلق الذي يبناه لا ييسر شرحه وتخريجه الا باحد وجهين لانه اما ان يقال ان الفكر هو فعل الجهاز الدماغى واما ان يقال ان فعل الذهن او الفكر يستلزم مساعدة قوة فاعلة في وظيفة الجهاز الدماغى

والحال ان التقدير الاول لا يألف مع طائفة اخرى من الوقائع التي تنافيه كما سوف نذكره لك في الجزء الثاني من قضيتنا هذه .

فاذا ليس يبقى لنا تخرج هذه المسئلة وشرحها الا الوجه الثاني اعني ان الفكر يحتاج في تصاطي عمله الى معاونته الجهاز العصبي لتلقفه بعمل الحواس الباطنة والظاهرة ولأن الله هذه الحواس هي الجهاز العصبي .

والحال ان هذا التعلق لا يقوم الا بهذا وهو ان موضوع الالهم لا بد له من قبل ان يصل الى الذهن ان يمر باب مدارك الحواس الظاهرة او الباطنة .

فاذا موضوع المعرفة المستفادة من الاشياء المحسوسة .

ثانياً : البرهان الثاني مستفاد من الاختبار الباطن او الوجدان واليك بيانه .

ما يريد قضيتنا وقصان متحققان شهادة الوجدان لا ينكرها اثنان « ١ » اولها اذا شئنا ان نتصور شيئاً فانا نستعين عليه بالاشباح وهذا واقع لا يتم حصوله مرة او مرتين او على طريق الاتفاق بل هو سنة مطردة فبنا واستمرة لاننا فليس لنا من ادراك ذهني الا وهو مفرغ في قوالب الخيال تكسوه المتصورة لبلسها - قال ارسطوليس معلومة تخلو من شبح .

وكل مرة تولد فينا فكر فتجلى لنا صورة لا تبارحه بل ما زال الفكر يحول في مبدان الذهن فالصورة عماده وسنده . وهذا الشبح قد يكون صورة الموضوع المحسوسة الطبيعية وشكلاً هندسياً او رقماً او علامة حساوية او دلالة اصطلاحية كما هي الالفاظ اللغوية . وان هذه الصورة او الشبح هي من شدة الارتباط بالتصور الطبقى والتزواج له والامتزاج به بحيث لا يكاد التمييز بينهما يكون ملحوظاً الا باعمال جهد البصيرة وكذا ناقد الرواية الى حد ان الماديين لتناصهم عن هذا الجهد الجهد الذي يقتضيه ذلك التمييز لم يفرقوا بين الفكر والشبح بل خاطروا الواحد بالآخر فشططوا شططاً قبيحاً .

« ٢ » اذا شئنا فهم الخطاب معنى فانا نلجأ الى تجسيمه بالاشباح الخيال على اننا نفرغ كل فكر من افكارنا في قالب محسوس بل يحلو لنا ان نكسو براهيتنا لبالظاهر ايسهل تشبیهه بشف الخيلة وان الذين يزاولون فن التعليم لهم ادرى بفضيلة طريقة التلميح اذا تحروا فيها سبل التشايه وضروب الاستعارات ووشوا المعاني الملقاة باحسن الصور المشاهدة - والحال

وكيفه ذاك وايته هنا وهناك وأينه بجملة .

والشيء إذا عرني من لواحقه المادية والزمانية والمكانية يقال فيه انه شيء مجرد من الفيريد وإفا مجرد الشيء على النحو المذكور فيصير قابلاً لأن يكون كلياً كما سنين لك بل صار من طبعه كلياً أعني صالحاً لأن يطلق مقولاً على ما لا نهاية له من الجزئيات المحققة والأفراد المشخصة .  
واننا كثيراً ما نسمع القوم يقولون ان موضوع العقل الخاص هو ذات الأشياء المادية او طبيعتها الا ان هذا القول فيه نظر من وجه انه قد يوم اتنا ندرك الذات النوعية للأشياء اندراكاً قريباً بلا واسطة وليس من يجهل اننا لا ندرك الذات النوعية للفرس مثلاً او للسندبانة او للذهب او للرماس . اذ بين ان العقل من قبل ان يدرك المعلومة المركبة للأنواع عليه ان يمر بمعلومات اقل تمييزاً ويتناول معاني ابسط كمنى الاجناس والأمراض .

وللايذان بان العقل لا يدرك في اول الامر الا المعلومات التي هي اقل تمييزاً او الميعة ترى الاجدر والافضل ان نستعمل عبارة المدرسين فنقول : ان موضوع العقل هو ماهيات الأشياء او لاسبابها الباطنة .  
وان قلت ما معنى هذه التعابير فجييب .

لفظ الماهية يدل به بوجه المعمول على شيء ما هو او الماهية هي ما يقع في جواب ما هو الشيء أي الهوية التي يكون اياها الشيء وكيانه .

فالجواب على ما هو الشيء جواب مبين لصفاته وخواصه .

واما لفظ السبب فيراد به على غير وجه التبيين تلك الصفات

والخواص أعني كل ما يكفل لنا في ما يبدى شرح ما هو الشيء .  
وقد قدنا الاسباب بلفظ الباطنة للترفة بين مدرك العقل ومدرك

الخواص الذي هو قشور الموضوع ولواحقه الظاهرة .

فترى من ثم ان القضية الثانية التي شرحناها تتركب من جزئين :

أما الجزء الاول فهو ان العقل يستمد موضوعه القريب من الأشياء المحسوسة لا من الذرات المفصلة عن المادة ولا من الجوهر الروحاني للنفس ولا من الملاحظة العينية للوجود الالهي كما زعمه افلاطون وتباع دي كرت واصحاب مذهب العيانة او الحلولية .

واما الجزء الثاني فهو ان موضوع العقل معنى مجرد وبهذا الوجه يفضل موضوع العقل موضوع التجربة الحسية ويشرفه رتبة وقدراً بحيث يتبع ان يكون هذا ذاك أي يستحيل توحيدهم معه بوجه من الوجوه كما يزعمه اصحاب مذهب الحسية او اصحاب مذهب الظهورية على اختلاف انواع هذا المذهب وضروريه . هذا فبات الآن ثبت القضية جزءاً جزءاً نقول :

(٦) اثبات الجزء الاول من القضية هو ان العقل يتصل بموضوعه من الأشياء المحسوسة

اولاً : البرهان الاول مستمد من الملاحظة الخارجية والاختبار الخارجي .

يشهد لنا الواقع ان القوة الفاعلة الطبيعية تملن تعلقاً شديداً بالجهاز الحسي من وجه اعتبار التثريحي ومن وجه اعتبار وظائفه الحيوية

فان شئت ان تقابل بين ورق السديان وورق الصنوبر الدقيق الذي هو اشد بالصلابة فانك تقطع النظر عن كل الواثق والزوائد التي كنتها تميز واحدة عن اخرى من ورق السديان غير متنبه الا الى ما بين ورقة السديان وورقة الصنوبر من التشابه والاشتراك وحينئذ فتقصدا ندرتك ما هو ورق السديان فوق السديان ما هو هو موضوع مجرد اعني ان شيئاً ما هو ما هو سبب الشيء هو معنى مجرد هو الموضوع الذي يدور عليه حد ورق السديان فالمعلومة التي يدل عليها قولك ورق السديان منقوضاً عنها كل الواثق المعينة ائما في ثمرة تجريد اول يصفونه بالتجريد الطبيعي .

« ٢ » ادركت او تصورت مثلاً هذا الذي يدعي الان وهو اداة من خشب ايض هو مثل الزوايا وادى من قسي ان لم ان احصر او اتمثل المثلث الزوايا ( م بالجنس <sup>(١)</sup> ) منقوضاً عنه الواثق المعينة للسادة

(١) م : المثلث الزوايا بالجنس هو هنا لفظ مهم كقولك الانسان وليست ال الجنس تنفي التعميم في له العرب كما يظن البعض وذلك قد مر بك شرحه في المنطق في باب الالفاظ المهمة . ولا اي ولو كانت ال الجنس تنفي التعميم لم يكن في لغة العرب مهيول والصحيح ان ال ليس وان كانت قد تستعمل قد لا لا على التعميم فقد يدل بها على تعيين الطبيعة ايضاً فتقولك المثلث الزوايا يراد به المثلث الزوايا من حيث هو مثلث الزوايا كقولك الانسان من حيث هو انسان . والانسان من حيث كذلك ليس حاصم اي حصص العموم والا لا كان الشخص انساناً وليس بخاص ايضاً والا لا كان في الفعل اسان كلياً عام لجميع جزئياته ولا صح ان يقال زيد انسان وعمر انسان الخ . واما الانسان هو في نفسه امره وراه العموم والخصوص يلحقه العموم تارة والخصوص اخرى اي هو لفظ مهم دال على معنى مجرد ويسم ويخصص

المحسوسة وبمزل عن حالي لمكان والزمان وان علمه الخمسة يفرق من مثلث الزوايا بانه شكل هندسي له ثلاث زوايا وثلاثة اضلع وهذا الحد بين لنا المثلث الزوايا ما هو من حيث هو مثلث الزوايا اية كانت ملته ولواحقه وهي المعلومة المجردة لمثلث الزوايا . فترى ان قولك المثلث الزوايا يدل به على معنى قد اسقطت منه كل الشخصات الفردية الجزئية او صفات المادة المحسوسة حتى غدا لا يتطوي تحت دلالاته غير الصفات التي لا يتصلها قوة غير قوة لتعل اعني الصفات التي هي من مستحضرات النطق .

وهذه المعلومة المجردة على ما وصفناها هي ثمرة تجريد ثان في الرتبة يسمونه التجريد العقلي الرياضي .

« ٣ » العقل لا يقف عند هذا التجريد الرياضي بل ينشط الى بذل جهد اذق ويصل نظراً اتملاً سطحياً الى رتبة ثالثة من التجرىد هي الملمح واسمي من الرتبتين المتقدمتين حتى يتوصل بتجريده هذا لاخير الى صارف يصفونها بالمثافيسيقية اي الالهية ولعاقبة الطبيعة او ما وراء الطبيعة وذلك از و كان ينفي العموم بلا محالة لكان قولك الانسان مثله قولك كل انسان حتى يصدق على كدهما ما يصدق على الآخر وليس الامر كذلك اذ يصدق ان تقول الانسان نوع ولا يصدق قولك كل اسان نوع فاذاً ليس المحرف بالالف واللام كلياً بل هو مهمس والمهمس يحكم فيه على الطبيعة وهي تصلح ان تكون كلية او جزئية . فنحصل من كل ذلك ان بين الشخصي والجزئي والكلية معنى واسطاً هو المعنى المبرر المنقوض عنه الشخصات والواثق المعينة فيقرب من رتبة التعميم ويصلح ان يكون كلياً ولكنه ليس في ذاته كلياً واما على غير مسطور فيه في الحال الى العموم ولا الى اخصوص . ا هـ

انه اي العقل بما اوتيه من قوة الفكر وحدة الدهن يبري شيئاً من الاشياء الواقعة تحت الاختبار الحسي عن كل صفاته الشخصية ولواحه المينة بل ينطلي الى ما يتصوره في الدهن متقوصاً عنه احواله اللازمة من كم وشكل مما يميزه عنصراً بظانته من طوائف الوجودات وفصيلة من فصائل الكائنات حتى لا يتيق في الدهن من ذلك الشيء المعين الجزئي الا معنى هذا شيء ما . وهذا المعنى هذا شيء ما يدل به على كل شيء يقع تحت الاختبار اعني به جوهر الاشياء .

هذا الذي يعرف بجوهر الاشياء انما هو الموضوع الاول الذي يدركه العقل ادراكاً سببياً عندما يماس الحقائق الوجودية لأول مرة . كما انه ( اي جوهر الاشياء ) المذكور هو آخر باق يترصل اليه الدهن المروسي عند تحليله ما في ضمن الضمير والقلب .

قد ثبت اذن ان لدينا معارف تختلف صفات موضوعها عن صفات ادراكات الحسية اختلاف تضاد . وعليه قد نقرر صدق القول الشائع عند المدرسين الذي حصرنا فيه الجزء الاول من قضيتنا وهو : ليس شيء في العقل ما لم يكن قد سبق وجوده في الحس وبقي ان نضيف الى هذا القول ما يكمله ويتم معناه وهو :

ولكنه ( اي ما هو في الدهن ) انما هو الحس على ضرب وفي الدهن على ضرب آخر وبوجه آخر .

## البحث الثاني

في كلية المعنى المجرد وحض خواص أخره

( ٨ ) قد مر بك ان التصور الذهني مصحوب من طبعه بالاشباح فاذنا صرف الدهن انتباهه مستهزم معنى مجرد فزاه في الحال يستمر من نفسه ميلاً الى ترجيع هذا المعنى الى شيء تخصي عيني لطبقه عليه . مثلاً لو تصور ورقة سديين فنصوره متحد مع ورقة معينة او تصور شكلاً مثلث الزوايا فيوجد هذا المثلث الزوايا التصور يفرد من مثلثات الزوايا اية كانت هيته سطحية او كروية او متساوية الاضلاع او يختلفها الخ . الا ان التخلية تحضر لنا افراداً كثيرة حقيقية يتحقق فيها المعنى المجرد فان العقل يتحقق كون المعنى المجرد الواحد ينطبق صادقاً على عدد غير محدود من افراد جزئية مثلاً ورقة السديان تصدق على كل واحدة واحدة من ورق السديان في كل احوالها من متى واين ووضع وكذا قل في مثلث الزوايا .

« ١ » فكون المعنى المجرد صالحاً لان يقال على كل واحد واحد من عدد غير محدود من افراد بعينها قولاً واحداً مترابطاً هو ما يسمونه شمول المعنى وكنيته ولكنه يظهر لك ان هذه الكلية في المعنى هي كلية بالقوة لا بالفعل ( لتبول انطباقه )

« ٢ » ايضاً يقال في المعنى المجرد انه عام وكلي بمعنى انه يحمل على افراد جزئية حقيقية اي شخصية اياً كان زمانها ومكانها واين تصور التخلية وجودها ومن هذا الوجه يقال ان المعنى المجرد غير محصور الامتداد وانه ازلي غير مطلق بتقيد زمان ومكان .

ولكن يجب ان تعلم ان قولنا بان المعنى المجرد الكلي مطلق من قيد الزمان والمكان لا يراد به كونه شاملاً ومستغرقاً لكل مكان وزمان اي لا يراد به ما يبدون عنه بالوجود سببه كل مكان او بالامسوحية او بالانتزاع الحقيقي ولا انه اذن بالازلية الموجودة مع كل زمان فان بين المعنيين يونياً شاملاً وفاقاً فلا يجمعهما جامع اشتراك .

وذلك لان الشيء المجرد ليس في كل مكان ودائماً في كل زمان وانما العقل يصوره بمزل عن قيد الزمان والمكان اياً كان ذلك الزمان وأي مكان كان ذلك المكان .

« ٣ » يوصف المعنى المجرد بأنه ضروري الا ان هذا الوصف لا يختص بالمعنى المجرد على وجه الإطلاق لان الضرورة ليست من لوازمه على وجه الإطلاق اذ يمكن الشيء المجرد ان يوجد وان لا يوجد بل قد يمكن ان لا يصور ولا يتقبل . بل ضرورته من قبيل الضرورة الشرطية مثلاً لو قدرنا ان في الله معنى مجرد فهذا المعنى يصير مصدراً لنسب لا يمكنها ان لا تكون على ما هي عليه كأن يكون المعنى المجرد هو هو على ما هو عليه وان يتبع ان لا يكون على ما هو عليه . ( عن المختصر ) وكذا لو تصور العقل المروي معنى مجرداً ثم حلله الى مركباته المقومة له فيحصل بين المعنى الكلي وبين مقوماته الحزمية نسب ضرورية منها موجبة ومنها سالبة مفيدة .

« ٤ » ايضاً يصغون المعنى المجرد بأنه غير قابل للتغير وهذا الوصف تابع لوصف الضرورة لانه ما هو ضروري فهو غير متحول ولا متغير وبما

انه تابع تتحقق فيه شرائط المتبوع وثبوته فيكون موصوفاً بسلم التغير على وجه التقيد والشرط .

والخلاصة ان اوصاف الكلية والضرورة وعدم التغير لا ينبت بها المعنى المجرد من وجه الالتزام اذ ليست بمقوماته اللاحقة به من حيث هو معنى مجرد وذلك لان الكلية مقولة عنه من جهة نسبة انطباقه على الافراد التي يصدق عليها مع ما لهذه الافراد من احوال المكان والزمان والوضع . واما الضرورة وعدم التغير فاقما يوصف بهما المعنى المجرد من جهة ماله من نسبة الماهو او الاتحاد به وبين نفسه وبينه وبين اجزائه المقومة له ( عن المطول )

هذا وان اصحاب مذهب الماينية *Ontologisma* لم يصيروا دقيق الانتباه على هذه التفتيدات الدقيقة فزلت بهم القدم وحاولوا ان يوهبوا ان الكلية والضرورة والازلية المقولة على التصورات او على التواتر المتعقلة هي هي نفس اسماء الموجود الالهي فسطوا شططاً قبيحاً .

### البحث الثالث

#### رد بعض الاعتراضات

(٩) الاعتراض الاول وهو لبركلي *Berkeley* قال ان ما نسبته

(١) من بركلي يلفف ارندس وله في اكتوبر سنة ١٦٩٤ وهو صاحب المذاهب المشهورة التي عواب في المعرفة الانسانية . قد حط له سطر حلي وهو ان يتوفر على مناهضة الكفر والمهرية ويدفع مذهب الماويين ولكنه شط عن الغرض وطلبت سبانه من العري اذ زعم ان العالم الخارج محض تصورات انزوية تستمد مدبرها وتشتق اصلها من العقل لا من الالهي

الى العقل من قوة التجريد هو محض وهم وخيال لا حقيقة له قال: يمكنني ان اعتبر العين والانف والاذن وغيرها من اعضاء الجسم بمعزل عن الجسم ولكن لا يمكنني ان اتخيل يداً او عيماً لا يكون لها شكل او لون معين وكذا او تسورت في ذهني انساناً فلا بد ان يكون تصويري هذا تصور انسان ايضاً اللون او اسوده او اشقره طويل القامة وقصيرها او مرتبها - ا- نجيب « ١ » يجب ان نتبته في اول الامر ان كلام قضيتنا لا يدور على تخيل المعنى المزدوج لان تخيل المعنى المزدوج امر بين الامناع - واذا نقرر ذلك نقول

ان الفيلسوف بركلي خلط بين شيئين يفصلهما يون بعيد اذ لم يميز بين « اعتبار شيء بمعزل عن آخر » وبين « اعتبار شيء على انه بمعزل عن آخر ومنفصل عنه » .

فالعقل بفعل التجريد يعتبر شيئاً بمعزل عن شيء آخر لا على انه اي هذا الشيء منفصل عن الاخر في الحقيقة الوجودية - العقل يأخذ من الخواص المرتبط بعضها ببعض في الحقيقة الوجودية لمدركها خواص ارتباطاً غير منفك خاصة واحدة او اكثر ويتصورها على افراد قاطعاً الظور عن اختارها ولكنه لا يعتبرها كأنها منفصلة عنها في الواقع

نعم ان تصوراتنا الانسان مثلاً هو تصور نوع من انواع الموجودات هو في الحقيقة الوجودية اما ابيض او اسود او اشقر طويل القامة او قصيرها او مرتبها ولكن ما يدل عليه بمعنى الانسان انها هي الطبيعة الانسانية ولا يدل به على اللون او القامة -

فما كان الانسان الذي انصوره يصدق على الانسان في حال كونه ابيض اللون او اسوده طويل القامة او قصيرها صدقاً واحداً على حدسوى كان من البين ان الانسان من جهة ما هو متصور لي ليس بابيض والاشترع ان يكون اسود اللون ولا قصير القامة والا امتنع صدقه على من كان قصيرها فاذن تصور الانسان بمعزل عن لون البياض والسود وبمعزل عن الطول والقصر وتصورى صادق عليه في كل حال من مثل هذه الاحوال .

« ٢ » الاعتراض الثاني وهو اعتراض المعروفين باسم Sensualistes

( اي الاحساسيين ) فيقولون الفاء الفرق بين التشبع والتصور ويزعمون ان الشح قد يكون كلياً كما ان التصور يكون كلياً .

نعم ان الذي لا يصلح الروية في اعيان الاشياء قد يلوح له ان بعض الاشياء مقول بحس من الكلية لا ن مثل هذه الاشياء ليس فيه معنى الشمول حقيقة واكثر ما يصق عليها انها اشباح مبهمة واشباح متحركة يوالي بعضها بعضاً توالياً غير مقطع اي يعقب بعضها بعضاً بلا تاريخ

الا ترى ان المؤثرات الوردية : ا- تواصل وقوعها على العين وفطنت فيها بسرعة كلية فتولد في العين شعوراً بخط نوري متصل غير منفصل وكذا قل في الاشباح اما تولت متعاقبة فانها تولد منها الشعور بشيء لا يتواصل ولكن يمكنني توقف نظر الانتباه على صفة من صفات تلك الاشباح او وجه من وجوها حتى يتبين لك جلياً ان كل واحد منها عيني محدد لا يصلح ان يقال على كثيرين

وايضاً ما ثبت ان التصور غير الشبح وانه يفارقه فرقاً بعيداً هو ان الشبح كلاً اشع شموله وانطاقه على كثيرين زاد انهماه وتنبسه وبخلافه التصور لانه كلما كثر شموله وانطبق صدقه على كثيرين زاد وضوحه وتميزه وهذا يوهان قاطع على ان طبيعة التصور غير طبيعة الشبح .

الى هنا في موضوع التصور فنتأين الان الى الكلام على الموضوع كيف نتوصل الى تصوره اي كيف يتم الادراك نفسه وهذا هو المطلوب المعروف بطلب تولد التصور وتكونه . فقول .

### المسئلة الثانية

في مصدر المعارف الطقية

### البحث الاول

لغة بجملة في راي المشائين والتوموس في تولد التصور

(١٠) ان المطالب التي يدور بحثها على تولد التصور ينبغي جميعها على اساس واحد وهو حادث واقعي اعني به ان المعرفة الطقية يختلف موضوعها عن موضوع المعرفة الحسية اختلافاً صورياً . وما تعرض لما المسائل الالية وهي :

اين يجد العقل موضوعه هذا . أتأمل هذا الموضوع 'يلني خارج العقل وهو لا يتعلق بالعقل بحيث ان العقل عند ابتداء تفعله يجد وتحضر

له معلومات معرفة في قالب كماله اي كاملة كيان المألومة

وهذه ما ذهب اليه فلطون تقام ارسطو على قدم وساق يناهض هذا الرأي الذي استقر عليه معلمه فقال العقل منذ فطرته اشبه بوح ليس عليه شيء من الكتابة ولما العقل يحمل الانسان مستعداً للمعرفة ولكنه لا يعطيه المعرفة مصنوعة لانه اي العقل هو شيء بالقوة من قبل ان يصير بالفعل ويسمى العقل بالقوة .

وايضاً العقل قوة مفعلة اي قابلة ليس فيها من نفسها كفاية الانصراف الى الفعل ولما تقتصر في خروجها للفعل الى ما يكملها .

وهذا المكمل للقوة كان يسميه ارسطو والمدرسون بعده «الصورة» المعرفة «العقولة» واما نحن فقد اصطلمنا على تسميته بالمعين المعرفي او الطقي . ووجه تسميتنا له كذلك أنه من شأنه ان يقع في القوة تسيئاً يحمل لما فعل الادراك ممكناً بالامكان القريب اعني انه يمكنها من فعل الادراك بطريق المباشرة بلا حاجة الى واسطة اخرى . وهذه هي قضيتنا الاولى وصورتها :

ان العقل يحصل تصورات بطريق الاكتساب

(١١) اثبات القضية : ان ما سميناه لمعين الادراك في يأتي بحكم الضرورة من الخارج ادلا شيء . ( بالقوة ) يخرج نفسه الى الفعل وقد يننا ( عدد ٦ ) ان تجربة الحسية تكون من وجه ما علة لحصول التصور ولكنها لا تكون العلة الوحيدة للتصور لان الاشياء المحسوسة لا يمكنها ان تفعل الا في الات مادية

والحال ليس العقل آلة مادية والا كان ادراكه لا يتجاوز الاشياء  
المشخصة العينية - فاذ لا يدخول العقل من القوة الى الفعل من علة  
فاعلة لا مادية فعمل بالاشتراك مع الحواس وهذه الملة الفاعلة الاصلية  
للمعين الادراكي في ما يسميه المدرسون باسم العقل افعال . واما الخيلة  
فانها تقوم بخدمة العقل الفعالي قيام الملة الفاعلة الالية<sup>(١)</sup>

فان سألنا بان العقل الفعالي والحواس يشتركان في الفعل على النحو  
الذي بيناه فينيسر لنا شرح مسألة خروج العقل من القوة الى الفعل اذ لم  
يعد مانع يمنع العقل من الفعل فالعقل اذا بنجز فعله اي يدرك ويصرف لان  
معرفة العقل قائمة بان يرى شيئاً ما هو بان يعبر عن ماهية الشيء .

فاذا كل شيء محسوس اذا ورد عليه فعل العقل الفعالي فانه يقوى  
على تحريك العقل الى فعل الادراك لان القوة المستقلة فيها استبعاد لقبول  
جميع الصور الادراكية الممكنة فهي اذا تقوى على ادراك كل شيء .  
العقل بالقوة قابل لان يصير كل شيء كما قاله القديس توما .

وخلاصة ما تقدم ان مذهب القديس توما في تولد التصورات

(١) قال القديس توما في ٦ س ١٠ من مقالاته في الحق ما ترجمه  
عندما يقبل العقل بالقوة مقولات الاشياء - اخذاً لها عن الاشياء تقوم هذه  
الاشياء مقام الفاعل الالي والتأوي

واما العقل الفعالي فتحكم حكم الفاعل الاصيل والاولي ولهذا فالمعمل الحاصل  
عن فاعليها يبقى في الفعل بالقوة في حاله هي بحسب حالة الفاعلين المذكورين وذلك  
ان العقل بالتوة يقل من قوة العقل الفعالي تلك الضرر من جهة ما هي مقولة واما  
من جهة ما هذه الصور هي اشياء الاشياء العينية ( المشخصة ) فانه ( اي العقل بالقوة )  
يتناولها من معرفة الاشياء . ا .

يمكن حصره في القضايا الاربعة الآتية :

« ١ » القضية الاولى : العقل قوة منفصلة ( وهو العقل بالقوة او العقل  
المحولياني ) لا بد له من فعل يرد عليه من الخارج ويعينه الى فعل الادراك<sup>(١)</sup>  
« ٢ » القضية الثانية : تعيين القوة المنفصلة الى فعل الادراك يصدر  
عن علتين فاعلتين هما الخيلة والقوة المجردة اللامادية واعني بها ما يسمونه  
العقل الفعالي .

« ٣ » القضية الثالثة : متى حصلت القوة الفاعلة على المعين الادراكي  
فخرج حينئذ من القوة الى الفعل اي تدرك وتمثل اعني تقول في نفسها  
ولفها ان شيئاً ما هو .

« ٤ » القضية الرابعة : اول ما يرفقه العقل الحس وبطريق المباشرة  
(١) م : للآن ينبغي بشرح هذه القضية على وجه مستوف وكما نورد لك  
ها يرهنا دققاً عليها فاعلمه :

ليس العقل متعياً من نفسه ومن يده ثبوته الى ادراك شيء به كأن يكون  
متعياً من نفسه ومن فطرته الى ادراك هذا الشيء او ذلك من الافراد المتحركة  
والا تبين عليه ان يدرك دائماً وبالضرورة فاذ لا بد له لادراك موضوع به من  
ان يستجلب ذلك الموضوع ابتداء العقل اليه ويستوقف نظره عليه اعني لا بد وان  
يتمتع العقل بفعل الموضوع الذي يتوجه اليه . وذلك انه كما ان الوجود الذهني  
لا يتحقق وجوده في الخارج عن الذهن الا بصورته الحقيقية التي تبيته ( كالمحلي  
مثلاً وما يجري مجراها ) لا وجود لها الا بالصورة ( كذلك الموجود الخارج لا يتم  
حصوله في الذهن الا بصورة ذهنية تصبه . ولما كان الوجود الذهني انما هو تولد  
الموجود الخارج وتثله في الذهن ( وهو في حكم قولنا نثل المعلوم في اسرار واتحاده  
به ) كان لا بد من ان يفعل الموضوع المعلوم في الفاعل العارف اثره هو حمل  
الفعل صورة حية ومثلاً مبعبراً عن الموضوع المعلوم . ا .



انما هي ماهيات الاشياء المحسوسة واما نفسه فلا يعرفها الا بفضل رجوعي  
اي التوبة والفكرى .

### البحث الثاني

في اعظم واعم ما ذهب اليه القوم في تولد التصورات  
على ما يذكره التاريخ

(١٢) ان مذهب للمدرسي الذي شرحناه يجل في رتبة واسطة بين  
خطأين متناقضين . خطأ مذهب المحسوسة بانواعه وخطأ مذهب  
الصور بضروره المختلفة فقول

اولاً عند مذهب المحسوسة ان موضوع التصور وموضوع الحواس  
متعقن في الطبيعة وان الاختبار يكفينا موثقة ادراكه ولقد يطلقون  
عليه ايضاً اسم مذهب التجريبية *Empirisme* ويسميه الفلاسفة المحدثون  
*Positivisme* او *Matérialisme* او *Sensualisme proprement dit*  
مذهب الظهورية او الثبوتية .

« ١ » زعيم مذهب الاحاسية *Locke* وكونديلاك *Condillac*  
واشهرهما الثاني وعند هذا ان موضوع التصور وموضوع الحواس لا ينفكان  
في الطبيعة بل بينهما تعلق في المرتبة فقط وان المشيع المحسوس ليس  
العلة الفرعية في اسدار التصور وانما هو العلة الاصلية له وعليه فلا يكون

(١) م : زيد بمذهب المحسوسة ما يسمونه بلنتهم *Sensualisme* او  
*Empirisme* او *Sensisme* (مذهب التجريبية)

(٢) م : مذهب الصور هو ما يطلقون عليه بلنتهم اسم *Spiritualisme*

الفكر اي التصور النطقي الاحساساً طراً عليه كثير او قليل من التحول  
او الاستحالة

ويدخل في هذا المذهب مذهب آخر يسمونه *Psychologie de l'association* (مذهب التاليف الفسي) ويدعي اصحابه شرح هذا  
التحول المذكور او الاستحالة الطارئة على الاحساس بواسطة الشريعة المعروفة  
عندهم بسنة التاليف *Loi d'association* وقد مر بك ذكرها .

« ٢ » المذهب المعروف عندهم باسم *Matérialisme* مذهب  
المادية وهو غاية ما تنتهي اليه نتائج مذهب الاحساسية لان اصحابه  
يتوصلون الى انكار كل ما يفوق المادة انكاراً مطلقاً .

« ٣ » اقل وخامة من المادية مذهب الظهورية او الثبوتية لانه لا  
ينكر بناتاً وجود ما فوق المادة ولكنه يتكلم تجاهل كل ما لا تصل اليه  
يد التجربة والاختبار . ولذا يصفونه ايضاً باسم *Agnosticisme* (سلب  
المعرفة او اللا احاطية) . فيقول اصحابه ان الملاحظة والتجربة  
لا يتجاوز سلطتها حدود الحوادث المتصاحبة اوقوع والاتماقته . فيقولون  
هن من وراء هذه الحادثات حقائق كالحقائق التي يسمونها في علم ملوداء  
الطبيعة جوهر آوالة وقضاً وموجوداً واجب الوجود . فهذا امر لا نعرف  
مه شيئاً ولا يمكننا ان نعرف منه شيئاً .

واننا نرجي نقيد هذه المذاهب ونضيد هذه الاراء الى الجزء الثاني

(١) م : يقرب من هؤلاء فرقة من السنطائية يعرفون بالصادية يتكرونها  
الاشياء ويؤمنون انها حالات واوهام بالغة كالنقوش على الماء

من القضيتين الآتيتين حيث نين في الجزء الثاني من القضية الاولى  
الاساسية ان الموضوع الخاص للمعرفة النطقية ما هو وفي الجزء الثاني من  
القضية الثانية حيث ثبت ضرورة علة فاعلية لا مادية عنكنا من شرح  
صدور المعين الادراكي .

اما مذهب الروحانية اي مذهب الصور المعالي فيه فيزعم اصحابه  
ان موضوع التصور هو المقول المحض واننا ندركه بجزء عن التجربة  
وبلا افتقار الى مساعدة الاختبار ويطلقون عليه اسم Idealisme  
وبرة يسمونه Rationalisme .

وهذا يتلبس بلباس مذهب افلاطون وهو مذهب الصور المفارقة  
وللباس مذهب المعانية Ontologisme ثم بلباس مذهب القيصية<sup>(١)</sup>  
Idée-innée - Innéisme (وهو مذهب دي كرت ايضا ) ثم بلباس  
مذهب التقليدية Traditionnalisme .

وهذه المذاهب يمي جميعا مناقضاً لقضيتي التي تدور على الموضوع الخاص  
للعقل (جزء ١) وقد عقدنا قضيتي الاولى لدفع هذه المذاهب ونعكستها  
فبعد ان تأتي على اثبات القضية بالادلة البية والمجج الراحة تصدى الى  
تخسيد تلك المذاهب بوجه التفصيل فقول

(١) م = نسبة الى فيض على ان التصور على زعمهم حاصل في العقل فيض من  
الله فيكون التصور مولوداً في العقل لا مكتسباً له بنظر رواسطة

### القضية الاولى انما العقل قوة منفصلة

(١٣) « ١ » ان الطفل من قبل ان يتعلم مسائل الحساب الابتدائية  
يملك قوة تحكه من فهم نسبة التساوي التي بين  $٧ + ٥ = ١٢$  . واما  
المعلم عندما يلقي تلميذه حقيقة هذه النسبة قائلاً هو مدرّك لما ادراكاً  
بالفعل لا بالقوة وبعد الفراغ من هذه الامثلة هم كل من المعلم والتلميذ  
ناشطين دائبين الى امثلة اخرى ولكنهما قد علما هذه القضية وهي ٧ و ٥  
يساويان ١٢ وصار في مكنهما ان يعيدا الفكر فيما حتى شاءوا .

فهذه احوال ثلاثة واقعة ثبت صدق قضيتنا اذ يظهر من هذه  
الاحوال الواقعية ان العقل يتقلب في ثلاث مراتب: استعداد محض او قوة  
محضة خالية عن الفعل (ويسمونها العقل الهولاني) وادراك فعلي او عقل  
بالفعل ثم حال المعرفة اي حال تكون فيها المعرفة كلها منسخرة في خزينة  
القوة العاقلة ويطلقون عليها اسم العقل بالملكة او العلم بالملكة  
والحال ان العقل لكي ينتقل من حالة الاستعداد المحض الى الادراك  
بالفعل لا بد له من تعيين مكل (اي من شيء يكمل تعيينه) هو في عقل  
العارف العالم في صورة معرفة بالملكة

فلوان العقل من بده نشوئه حاصل على كل الشروط والاسباب  
اللازمة للتصور لم يعد سبيل لوضع هذه الاطوار الثلاثة التي يدل الواقع  
للمشاهد على تحقق وجودها بل لكان العقل يدرك شيئاً من نفسه وان لم

يدركه فتأمره الإرادة فينمل .

فنتج من ثم أن العقل مدأ لفضل ولكنه يفتقر لمباشرة فعله الى قبول مكل باطن يرد عليه فيؤمله الى تعاطي الفعل ويحمله صانعاً للقيام به فهو أذاقوة منفصلة .

وان هذا المعين للكمل يسمى بلذة المدرسة صورة ( اى فعلا معينا ) ويسمونه أيضاً الصورة المثقلة واما فلاسفة عصرنا فيطلقون عليه غالباً اسم التصور او الفكر بللملكة واما نحن فكتبنا عنه بلفظ المعين الذهني او الادراكي .

٢٠ لنا دليل آخر على صدق قضيتنا في ابطال المناهب المناقضة . مذهب الصور المفارقة لافلاطون ومذهب الماينية ومذهب الفيزية او الافاضية ومؤدى جميعها ان النفس المفكرة هي منذ بدئها حاصلة بالفضل وانما انما هي بالفضل اما لاقتضاء طبعها ذلك واما لان فيما منذ بدئها صوراً ففاضلة لها . فان بطلت هذه المذاهب صدقت قضيتنا لصدق التقيض بطلان نقيضه . فلأتبين الان الى تفسيدها فتقول :

### المطلب الاول

في تشييد مذهب الصور المفارقة لافلاطون

( ١٤ ) عند افلاطون ان موضوع العقل الانساني هو الصور المعقولة اعني دوات الاشياء نفسها مما فيها مما يوصف بالواحد والانيه بالطلق . بل تتأدى افلاطون في هذا المعنى الى ان قال ان هذه الصور العقلية موجودة

في ذاتها منفصلة عن الاشياء ، ومفارقة لها وعليه فيكون موضوع العقل هو كليات حقيقية موجودة في الخارج عن النفس

وفي اعتقاد هذا الفيلسوف ان الانسان انما يولد وهو مقل في نفسه صوراً تولد معه هي صور تلك المعاني او الصور الكلية وهي تذكره وجوداً له سابقاً لولادته . فكل ما في تصورات المجردة من صفة الكلية والازلية وعدم التغير يضرب من الاضافة فهو عند افلاطون كذلك بكل معنى الاطلاق ولما راى ما بين هذه الصفات ( اي الكلية والازلية وعدم التغير بمعنى الاطلاق ) وبين الادراك الحسي تناقضاً بيناً على ان كل ما في الادراك الحسي متغير وفاسد لم يقس له وجه آخر لشرح ذلك الا تقدير وجود علم معقول لا يتعلق بتجاربنا بل هو خارج عن دائرتها وسابق لها .

لقد سبها الفيلسوف المذكور عن ان هذه التصورات الكلية المثقة من قيد الزمان والمكان انما هي في الاصل معان مجردة مأخوذة بطريق الاتزان مما عناه بالتجربة ثم نسباه بفعل التوريث النفسي الى الافراد الجسمية التي تتحقق هي فيها<sup>(١)</sup> اعني انه بعد ان جردنا المدرجات المحسوسة من جميع

( ١ ) م : لان رشد الفيلسوف الشير في هذا المعنى كلام دقيق حيل ردأ على القائلين بالصور المفارقة فلهذا هنا تسمية للقاعدة قال : من وضعا هذه الكليات موجودة خارج النفس على ما هي عية في النفس امكن ان يشعور ذلك على احد وجبين اما ان تكون قائمة بذاتها ليست لها نسبة الى الاشخاص المحسوسة اصلاً وذلك خلاف ما أخذ في حدها اذا كان الكلي كما قبل هو الذي من شأنه ان يجعل على كثيرين . و ب م من هذا الوضع ان لا يكون معقول الشيء هو الشيء وهذا كله ممنوع . او نقول ان الكلي معنى موجود بذاته خارج النفس في الشخص . ولكن متى أنزلنا الامر به هكذا غير بأيسر تأمل ان هذا الوضع يلزمه محالات شعبة وذلك لاننا

لواحقها وغواشيا (عدد ٨) حملتها مجردة كذا على الافراد والاشخاص -

### المطلب الثاني

#### في تنقيد مذهب المعانية

(١٥) عند اصحاب مذهب المعانية ككبرنس وغيره ان الموضوع

لو فرضناه موجوداً في اختصاصه خارج النفس لم يجز اشتراك الاختصاص فيه ان يكون على احد وجهين اما ان يكون جزء منه في شخص وجزء منه في شخص آخر حتى يكون زيد اقالة من معنى الانسانية جزء ما وعمرو جزء آخر فلا تكون الانسانية محمولة على كل واحد منهما محلاً ذاتياً من طريق ما هو - فان الذي له جزء انسان ليس بانسان وهذا بين الاستحالة نفسه

ولما ان يكون موجوداً بكنيته في كل واحد من اشخاصه ولكن - هذا الوضع يناقض نفسه وذلك انه بدم ضرورة اما ان يكون نكلي متكرراً في نفسه حتى يكون الذي يعرف ماهية زيد غير الذي يعرف ماهية عمرو فلا يكون مقولها واحداً وهذا يستحيل - او يكون شيء واحد بينه موجوداً بكنيته في اشياء كثيرة وليست كثيرة فقط بل غير متماثلة بعضها كائنة وبعضها فاسدة حتى يكون كائناً فاسداً واحداً كثيراً من جهة واحدة وذلك محال وبلى عن ذلك ان توجد فيها الاضداد معاً اذ كل كثير من الكليات ينقسم فصول متضادة بان يوجد في مواضع متضادة وبعضاً من سلباً انه موجود للكثيرين على الجهة التي تمكن ان يصور وجود الواحد في الكثير وهو ان يكون واحداً بالحد مشتركاً اليه موجود - في كثيرين ثم من ذلك ان يكون الانسان مركباً من جاد وقرس وسائر جميع الانواع القبيحة له حتى تكون كلها مرتبطة بعضها ببعض اما صلاحاً واما متماثية وايضاً متى اتزانها هذه الكليات موجودة خارج النفس ثم ان يكون له كليات آخر خارج النفس مما يصير الكلي الاول مقولاً ولثاني ثالث وذلك الى غير نهاية - وليس يلزمنا هذا الشك اذا وضعنا ان وجود الكلي في النفس - اه

وايضاً كيف يكون اسكلي جوهرًا وثباتاً بذاته على رأيهم وهو عا يقان سيف

الاول للعقل هو الله والصورات الالهية والاول فعل ادراك يضعه العقل انما هو فعل مشاهدة ومعاينة لله عز وجل -

والسبب الذي ولد هذا المذهب وروج سوفه وعمل على نقضه وتقدمه نأ هو انهم اخطأوا فهم الحاديين الواقعيين الالبيين وقبل ان تدركهما يجب ان تعلم :

اولاً : ان ذوات الاشياء لمادية هي صالحة لان تحمل على افراد كثيرة وليست كثيرة فقط بل لا متناهية وهكذا يجب كنها ان تكون كلية والقضلي في ذلك لما لما من حالة التجرد التي يدر كها بها العقل فهذه القنات اد صارت كلية فتكون مبنى لتقضايا توصف بأنها ضرورية وازالية بالمعنى الصحيح ولكن هذا المعنى يحتاج الى شرح وتفسير -

موضوع لا على موضوع وذلك بين من حده وهه صفته فهو عرض ضرورية واهاً متى سلبها هذا فلا يكون لها خاص شيء من الاشياء بل تكون جواهر الاشياء مشتركة ويكون الخوصر لخاص موضوعاً للجوهر العالم - اه

وقال قبل ذلك في لقالة الثانية نفسها لو لم تكن كليات الشيء القاتبة هي الشيء المفرد بعينه لما كانت ماهية الشيء هي الشيء فكانت لا تكون ماهية الحيوان مثلاً في الحيوان لشار اله وكانت ترتفع للمرفة حتى لا يكون هاهن مقول شيء من الاشياء - واما ادين يصفون هذه الكليات قائمة بنفسها ومفارقة فانه يلزمهم ان تكون غير الاشياء المردة بوجوه ما - واذا وضع هذه هكذا لزمهم اعد امرين اما ان تكون تلك الكليات ليست هي مقولات هذه الاشياء المفردة فتكون لا عتاء ما في تصور هذه المفردة وهذا ضد ما يقولون لانهم اما ادخلوا الكليات المعارفة وفاروا بها من اجل المفردة وانها تنقل ماهيات المفردة اه

وهذا كافر ها منهم مذهب ابن رشد وما له من الاولولة الدقيقة - اه

ثانياً: ان معرفتنا لا تقف عند الاشياء المحدودة المتناهية بل تصل ايضاً الى الاشياء الغير المتناهية وتدركها ضرباً من الادراك .

فاشكلت هذه المسائل على اصحاب مذهب المعايينة ولزمهم منها شك فظنوا ان لا يتيسر لهم حل عقد اسرارها وشرح ما في دوات الانياء من معنى الكلية والازلية والضرورة ولا تحقيق واقع ما لدينا من تصور اللامتناهي الا بسبيل واحد وهو ان الحد القريب للتصور وموضوع العقل الخاص انما هو الله نفسه الموجود الواجب الوجود الازلي الموجود غير المتناهي . فغدت قضيتهم هذه الاساسية مناقضة لكثير من الحادثات الواقعية التي يشهد بها الوجدان والضمير تناقضاً بيناً صورياً . والبك دليل ذلك :

« ١ » لو وضعنا ان معرفتنا لله مستفادة لنا من الله راساً ومباشرة بلا واسطة لزم ان تكون معرفة ثبوتية وضعية وخاصة .

والحال ان معرفتنا لله وتصوراتنا له سلبية وتشكيكية .

« ٢ » لان كل معرفة نظمية انما تتوقف على الحواس والمتاعر .

والحال لو انزلنا ان موضوع العقل الاول انما هو ما يوصف بانه فوق الحس ومطلق لم يبدوجه لشرح ما بين المعرفة النظرية والحواس من التعلق والتوقف

وايضاً ان قضيتهم تقضي الى نتائج يية البطلان والفساد فهي مقضي بطلانها اذ يلزم عنها :

١ اننا نكون بالضرورة مالكن للسعادة الكاملة ( التي تقوم بمعانية الله )

ب وانه يتنفي كل خطأ واحتلال في ما يتعلق بالله .

ج وان كل شك في الله يضمني مستجبلاً . وكل ذلك بين الفساد .

هنا فلناتين الان الى ذكر الواقعيين اللذين هما الالهيا في صدر الطلب واللذين هم اصحاب مذهب المعايينة الى ايجاب اننا نشاهد الله عياناً وهو خلف من القول ومقيم في الري فنقول :

الواقع الاول : يقولون من الممتع ان يستخرج مما هو حادث وفساد وجزئي ومتغير شيء ضروري وازلي وكلي وغير متغير .

فجيب اننا قد تكلمنا ( في عد ٩٤ ) من علم النفس فرعه الاول ( على ما هو المراد حقيقة من وصف التصورات بالضرورة والكلية وعدم التغير والازلية وعلقتنا على ذلك شرحاً مسبقاً مشبهاً للافهام كافياً لبيان امتناع الخلط بين هذه الصفات والاسماء الحسنى الالهية وقلنا ان ما يكفينامؤنة شرح تلك الصفات ان العقل يدركها في حال تجردها .

الواقع الثاني : يقولون لا يمكن ان يستنتج تصور اللامتناهي من تصور المتناهي لان تصور اللامتناهي اسبق ومتقدم على تصور المتناهي وهكذا يكون عديم تصور المتناهي فهي اللامتناهي وتحديد

فجيب انما الصحيح هو عكس ما يقولون لان تصورنا للمتناهي تصور ثبوتي وتصورنا للامتناهي بخلافه لانه تصور سلمي ( مم ) كما يدل عليه نفس اللفظ ) وذلك ان تصورنا المتناهي او المحدود هو تصورنا مقداراً وعظماً ما او كلاً ما مع زيادة هي فهي ما سوى ذلك من العظم والكمال وعليه فنكتي نحصل على هذا التصور لا يلزمنا ان نقابله بعظم غير متناه بل

تكنفي مقابلته بنظم اكبر او كمال افضل .  
والعقل يتخطى الى ما وراء هذا فيجد من الحقائق المحدودة معنى  
الحدي العموم ثم يتصور عظماً او كلاً ما غير ما حذر او نهاية اعني  
يتصور كذلك عظماً غير متناه وكلاً غير محدود .

### المطلب الثالث

في تفيد مذهب الصور على ما ذهب اليه دي كرت

( ١٦ ) ان دي كرت ينزل منزلة قضية ثابتة قوله ان النفس من  
مقتضياتها الذاتية ان تفكر اعني ان تعرف نفسها وان تجد في معرفة نفسها  
صورة مثالية لكل هوية معروفة ( شأنها ان تعرف ) وعليه فيكون الموضوع  
الاصل والطبيعي للعقل هو انا . اهـ .  
فترى ان دي كرت بدلاً من ان ينزل العقل منزلة قوة استمدادية  
لنفس عيشها لقبول تأثيرات الاشياء وضعه جوهرأ من مقتضياته الذاتية ان  
يكون فاعلاً واهلاً لان يستخرج من نفسه معرفة الأنا ومعلومة الارواح  
ومعلومة الله ومعلومة الاشياء المحسوسة الخارجة فقد فاته ادراك معنى  
القوة المنفصلة .

لا ننكر ان النفس عندما تدرك انها تفعل تكون هي في حالة تمكنها  
ان تدرك في نفسها حادث وجودها ولكن بين الشعور بوجود النفس وبين  
هذه المعلومات المطلقة التي هي النفس ما هي والاجسام ما هي والله ما هو  
يون بيد وهوة عميقة شاسعة . لان هذه المعلومات وغيرها مما يذخره

العقل من ثروة المعارف انما جميعها معلول علل داعلة بقع اثر فعلها على العقل .  
فينتج ان العقل ليس من طبعه كائناً بالعقل بل لا بد من اخراجه  
من القوة الى الفعل قبل يتم خروجه من القوة الى الفعل بقوة صور عارضة  
مطبوعة فيه من القطرة ببيض من الخالق هذه مشكلة نفحص عنها في  
المطلب التالي فتبعه .

### المطلب الرابع

في تفيد مذهب الصور المغاضة ( Innées )

( ١٧ ) ان الذي حدا بأصحاب هذا المذهب على القول به واختار  
رأبهم عليه هو السبب الذي جر أصحاب مذهب الماينية الى منهبهم  
( عد ١٥ ) واعني به ما رأوا من الثاني بين ما في تصوراتنا من الضرورة  
والازلية والكلية وبين ما عي في موضوع معارفنا المحسوسة من الحثوث  
والجزئية والمحدودة فاعلقل عليهم وجه التوفيق بين الأمرين فلبجأوا في  
تخرج المسئلة وشرح مصدر تصوراتنا الى القول بوجود صور مولودة في  
النفس مخلوقة فيها مذبذبها مفاضة عليها من الخالق . هذا منهبهم وما  
نحن فقول :

« ١ » ان مذهب القيفية يكديه الوجدان : من السمات التي لا يحاك  
فيها ولا جدال انه ما من احد يشهد له ضميره بانه حاصل في نفسه منذ  
نشئنا على تصورات مصنوعة كاملة بل الامر بخلاف ذلك . لان الضمير  
يشهد لنا بأن النفس تكون من نشئنا في حال القوة الهضبة وان هذه الحال

هي غير الخال المعروفة بجمال العلم بالملكة (عد ١٣) والخال ان حال القوة  
الحضة تأتي قول القائلين بالنقضية تنافياً لا يمكن توفيقه . فاداً .  
« ٢ » مذهب القضية ينافي الطريقة المنطقية ودليلها ان وضع صور  
مولودة في العقل انما الفرض منه على ما يلوح ان تستخدم تلك الصور  
لمعرفة الاشياء الخارجية

والخال ان حمل صورة مولودة في النفس على معرفة شيء خارج اي  
تطبيق تلك الصورة المولدة على هذه المعرفة انما معناه ان نرى ان هذه  
الصورة متفقة في معرفة ذلك الشيء الخارج اعني ان تأكد ان موضوع  
الصورة موجود في الشيء الحقيقي الخارج . والخال ان كان يمكننا ان  
تأكد وجود موضوع الصورة في الشيء الحقيقي فلم لا يمكننا ان نجد  
فيه للمرة الاولى اذا ما يحصل لنا من طريق التأكد فحصوله من طريق  
التأيس اولى . هنا فضلاً عن اتناقدياً في ما تقدم اننا يمكننا  
تحصيل ذلك الموضوع من الشيء الحقيقي من طريق التجريد . فينتج من  
هذان ان العقل التصوير يفرض سبق صورة معقولة في الذهن  
واما كيف يتم صوغ هذه الصورة المعقولة في الذهن فهذا محط بحث  
قضية الثانية فتبها :

### لقضية الثانية

التخيلة والعقل الفعال يوجدان في العقل ما سميناه المعين الادراكي  
الذي هو موطن لفعل الادراك  
( ١٨ ) ليست نقوى التخيلة وحدها على ايجاد الموضوع المعقول

لان الموضوع المتعلق الذي هو موضوع التصور افضل من موضوع الحواس  
واشرف رتبة منه

وايضاً ليس العقل كفاً من نفسه ليجد في نفسه موضوعه المتعلق  
ذلك ان العقل من اصله هو بالقوة لا بالفعل

فلا بد اذاً من علة فائقة طور الحواس وهي غير العقل بالقوة تكفل  
ايجاد الموضوع المتعلق . والخال ان ما يشرف به موضوع التصور موضوع  
الحواس وتقوم به من جهة عليه انما هو ان موضوع التصور معرئ عن  
الاحوال الشخصية الخاصة بالاشياء لمادية

فاذا لا بد من ان العلة التي يقارن فعلها فعل التخيلة وتشاركها في ايجاد  
موضوع العقل تكون هي قوة مجردة تنقض عن الموضوع المحسوس احواله  
الفردية وغواشي الشخصية وهذه القوة المجردة ( بكسر الراء ) يسمونها  
العقل الفعّال

واما ما هو العمل الذي يقوم به كل من التخيلة ومن العقل الفعال في  
صوغ موضوع التصور فالجواب عليه ان ضرباً واحداً من ضروب الخدس  
يضمن ك التوفيق بين فعلي العاملين المذكورين توفيقاً يكون على اتم  
المطابقة مع مجموع الحوادث لواقعات تحت المراقبة والتي بمحققها الاستقراء  
وهذا الضرب الوحيد التفرجيجي والتوفيق من ضروب الخدس هو ما  
نذكره فاعله

ان ما تمثله التخيلة ( او الشبح ) هو علة للتصور ولكنه علة آية  
واما العقل الفعال فهو العلة الفاعلة الاصلية واليك بيانه

ان الموضوع للتشيع في الخيلة هو شيء عيني اي شخص ولكنه يطوي تحت لواحقه الشخصية وغوايبه المعية ما سوف تجده فيما بعد بادياً بهيئة مجردة وبصورة منتزعة . قال القديس توما في هذا الصدد كلاماً مستبحراً قال: كليات ( علم شخصي رجل ) هو هذا الانسان . فشخص كليات الذي نراه بالحواس هو الطبيعة الانسانية متشخصة . ولما كانت المشاعر ترى هذا الفرد الشخصي الذي هو كليات كان انها ترى رؤية مادية كل ما تتضمنه الطبيعة الانسانية ويطلق عليه لفظ الانسان . ثم ترد القوة اللامادية وتتناول هذه الحقيقة او الهوية العينية صارقة النظر عن احوالها المشخصة الجزئية اللاحقة بها . فان سلما باتحاد القوتين اللامادية والخيلية فينبغي لنا شرح الصورة المتعقبة المجردة كيف يتم حصولها في العقل . فان المألول الحاصل الذي هو الصورة المعقولة المجردة واللامادية لم يعد على هذا التقدير موصوفاً بأنه اشرف وافضل من علته لان العقل الفعال الذي هو علته علة لامادية .

وايضاً فان المألول المذكور يكون مع ذلك ممثلاً للموضوع تمثيلاً مطابقاً وصادقاً لان الشئ الذي يقوم بخدمة العقل الفعال يلاوجه في صوغ التصور وتوليدته .

فيستج من ثم ان العقل الفعال والخيلة كلاهما العلة القاعلة المتزاوجة المولدة للمعنى الادراكي اما الاول فمن جهة انه العلة الاصلية واما الثانية فن جهة انها العلة الآلية الخادمة للاولى .

### المطلب الخامس

اعتراض على القضية المتقدمة وحله

( ١٩ ) يقول قائل ان الشئ وحده بما انه مادي لا يمكنه ان يفعل في العقل بل ان هذا الشئ وان ورد عليه فعل العقل انفصال وائياً ما قدر عمل العقل الفعال فيه فانه ( اي الشئ ) لا يتحول عن حاله المادية . وعليه فلا يتصور ان هذا الشئ المادي ولو قارنه فعل العقل الفعال يمكنه ان يفعل في العقل فضلاً بجزء عنه ان كان منفرداً لوحده . والجواب لا ننكر ان الشئ المادي يبقى مادياً مهما حاول الخلاف وكيفما يكن الامر الا ان العلة الآلية من جهة ما هي آية لها فعل لا يكون لها فيما اذا فعلت لوحدها بالاستقلال عن العلة الاصلية مثلاً ينشئ ثغرات في قطعة من الرخام مثلاً هو لمحة من ملح الصناعة فاللمحات يشارك الصانع في ايجاد هذه اللوحة ولكنه اذا ترك لوحده فلا يحصل لا كلاً ولا جزءاً من هذا الصنع البديع .

فاذا فعل العلة الآلية في الصنع البديع فعل حقيقي وان كانت طبيعتها لم تتغير في يد الصانع المستعمل لها . وكذلك قل في العقل الفعال فانه لا يتغير طبيعة الشئ وانما يأخذ من الشئ ما يمكن تصوره في حالة التجريد ويشمله لكي يوجد في العقل تمثيلاً مرئياً لذلك المثال الذي تتحقق عينته في الشئ . وهذا كاف .



(٢٢) فيحصل مما تقدم هذه النتيجة الضرورية وهي ان العقل  
العقل والمقل الميولاني قوتان تمتاز الواحدة منهما من الاخرى امتيازاً  
حقيقياً . ودليله ان العقل القمالم والمقل بالقوة او العقل الميولاني انما  
يختلفان اذا كانت افعالهما تختلف اختلافاً نوعياً والحال ان الامر كذلك  
فان العقل لقمالم علة فاعلة موحدة للصورة المتقلة التي بدونها لا يتم  
فعل الادراك ولما العقل الميولاني فهو القوة التي اذا ورد عليها التمييز من  
قبل الصورة المتقلة فانها ثم حينئذ فعل الادراك .  
والحال ان ايجاد الصورة المتقلة وقبولها ( اي القمل والانفعال )  
هما شيان مختلفان بالنوع ومما طرقتان لا يمكن ترجيع احدهما الى  
الاخرى .

فيستج اذاً ان بين القوة التي هي مبدأ مولد للصورة المتقلة وبين  
القوة التي هي محل قابل للصورة المذكورة تمييزاً حقيقياً<sup>(١)</sup>

( ١ ) م : اذا قلنا ان بين العقل والقل الميولاني اختلافاً نوعياً وتبديراً  
حقيقياً فلا نريد بذلك ان كلا من العقل والقل والمقل الميولاني جوهر يشترك  
كلاماً في الفعل وانما المراد انهما قوتان في النفس الواحدة تتميز الواحدة منهما عن  
الاخرى تمييزاً حقيقياً . سوف ترى ان قوى النفس تختلف بعضها عن بعض  
باختلاف موضوع كل واحدة منها لان الذي يوزع فاعلية القوة هو موضوعها الذي  
هو عليها وسد ما . وبين ان نوع الفاعلية لقوة من نفس نوع القوة التي تخص بها  
تلك الفاعلية . وان قيل ان موضوع التوتين واحد وهو الحق فلا تمييز القوتان  
الواحدة عن الاخرى

فيجب ان الاختلاف بين التوتين حامل بالمخصوص عن اختلاف طبيعة  
الفاعلية فان فاعلية العقل القمالم ان يحمل الاشياء مقولة وذلك بفعل خاص به

ذيل (م) :

في ما بين مركبات التصور من النسب

(٢٣) قال القديس توما ما ترميه : ان الفاعل المدرك اذا نظر  
اليه في حال فعل ادراكه فيمكن ان يستبر فيه نسبة الى اربعة اشياء الى  
الشيء المدرك ( بفتح الراء ) والى الصورة المتقلة التي بها يصير العقل في  
حيز الفعل والى فعل ادراكه ثم الى مدركه ( بفتح الراء ) العقلي اي  
الذهني ( اي ما يدركه الذهن )

« ١ » اما مدركه الذهني او متصوره العقلي فيختلف عن الثلاثة  
المتقدمة . اما اختلافه عن الشيء المدرك فلان هذا قد يكون في الخارج  
عن الذهن فيما ان المتصور الذهني لا يكون الا في الذهن . وايضاً التصور  
الذهني نسبته الى الشيء المدرك نسبة الشيء الى غايته لان السبب الذي  
من اجله يصوغ العقل في نفسه متصور الشيء او صورته انما هو لكي يعرف  
الشيء المدرك ( الذي من شأنه ان يدرك )

حرفل التبريد فكأنه يأخذ الاشاح المتغيرة وينحله معرماً ايها عن النواشي والواوحي  
المبية والاحوال الشخصية وكل هذا العمل التبريدي ينصب فعله بوجه موردي حتى  
اذا حارت تلك الاشياء مقولة على الميتة المجردة المذكورة فتقلب صالحة لان  
تعدد بالنقل الميولاني وتحاك بصورتها الذهنية وتساكبه بحيثها المتقلة فتدرك  
حينئذ فاعليته التي بها يدرك اعني ان تلك الصورة تحركه الى فعل الادراك اي  
تخرجه من حيز قوته الى حيز الفعل الذي به يدرك الشيء فيفهم من ثم ان بين  
فاعليتي التوتين فرقاً وتبديراً حقيقياً عن مقالات الاب كلنجن اليسوعي الشهير اه

## القضية الثالثة

المقل اذا عينته الصورة المعقولة فيدرك الشيء ما هو

(٢٠) هذه القضية متحصلة من القضيتين المتقدمتين وهما ان المقل هو منذ نشوئه قوة منفصلة ليس له من نفسه كفاية للعمل ثم انه عندما يحصل على ما نسبته العين الادراكي قد حصل على كل ما يلزمه لمباشرة العمل فيعمل اي يتكلم في نفسه كلمته الباطنة معبراً لنفسه تمييزاً ذهبياً عن الشيء ما هو .

الا ان هذه الخطوة الاولى وهي الشيء ما هو التي اكتسبها المقل من التخيلة والعقل الفعال العاملين بالاشتراك انما هي اي هذه المعلومة الاولى عبارة عن موضوع مجرد وما كيف يتقلب هذا الموضوع المجرد كلياً فاليك الجواب عليه فاحفظه :

حكى القديس توما في هذا المعنى كلاماً دقيقاً قال :

الموضوع المتصور اذا اعتبر من جهة ما هو مجرد فليس متخصصاً جزئياً ولا كلياً بل هو من وراء العموم والخصوص اذ قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً فانه يتقلب كلياً حتى يرجع العقل بفعل التروية يتأمل هذا المعنى المجرد فترآه منقوضاً عنه كل الاحوال والقواحق الشخصية وعارضه بالاشخاص الفردية التي لا يمحصرها المد فيحمله جبته عليها موحداً بينه وبين ما يرى فيها من الاشتراك وكذا يتحول المعنى لتجرد كلياً مقولاً على الكثيرين بالتواطؤ .

## القضية الرابعة

ان المقل لا يعرف الصورة المعقولة (المنطبقة فيه) الا معرفة

حاصلة على غير استقامة وبواسطة ثم انه بواسطة هذه

الصورة المعقولة يدرك طبيعة الفاعل المتكبر

(٢١) اول ما يدركه المقل هو ان شيئاً ما هو والوجدان شاهد بان فعل المتكبر انما يدرك بعد الموضوع الذي يحضره للقوة المدركة فادراك شيء ما هو متقدم على ادراك فعل الادراك قال القديس توما :  
الفعل الذي ادرك به الحجر ما هو هو غير الفعل الذي ادرك به اني ادرك الحجر ما هو . ١٠

والسبب الباطن لهذا الواقع الوجداني هو ان الفعل وحده شأنه ان يدرك لان القوة لا تقع تحت التصور الا بواسطة فليتها اي حصولها في حيز الفعل والحال ان العقل هو من ذاته في حيز القوة . فينتج ان العقل من قبل ان يصير لنفسه موضوعاً لمعرفة نفسه لا بد له ان يخرج من حيز القوة الى حيز الفعل .

هذه القضية تعاند لها مذهب الصور الحديث وخصوصاً مذهب الصور الكرتي (نسبة الى دي كرت) الذي يجعل الانانة موضوعاً اولياً للعقل وذلك ان الموضوع الحسي الواقع تحت الاختبار انما يحضر للذهن في هيئة المجردة من قبل ان يدرك الذهن نفسه على ما يتبين في علم تولد التصورات .

وأما اختلاف المتصور الذهني عن الصورة المقولة فهو ان الصورة المقولة التي يصير بها العقل بالفعل فتعتبر كأنها مبدأ فعل العقل لأن كل فاعل إنما يفعل من جهة ما هو بالفعل وإنما يكون هو بالفعل بصورة يجبان تكون مبدأ للعقل .

وأما اختلافه (أي المدرك الذهني) عن فعل العقل فلأنه (أي المدرك الذهني) مثل منزلة حد الفعل فكانه شيء يتقوم من الفعل لأن العقل بفعله يوجد حد الشيء أي تعريفه أو قضية موجبة أو سالبة . وهذا المتصور الذهني هو فيما ما يعرف حقيقة باسم الكلمة لأنه هو الذي يعبر عنه بالكلمة الخارجة لأن الكلمة الخارجة الهكبة أو اللفظ الظاهر لا يدل به على النفس فسه ولا على الصورة المتقلة ولا على فعل العقل وإنما يدل به على المتصور الذهني الذي يرجع بواسطته إلى الشيء (كما في مقالته عن القوة فصل ١٠) .

### المسئلة الثالثة

في طريقة نفاذ العقل ونشوته

(٢٤) بين لك مما قلنا إلى هنا أننا نعرف طبيعة معارفنا التطبيقية الأولى ومصدرها : علمت أن الموضوع الأول للعقل معاني الأشياء المادية المجردة والكليات . وإن العقل يكتسب تصوره المعروف بالتصور بالملكة بواسطة فعل يشترك كل من التحيلة والعقل الفعالي في إجماع أثره على القوة المدركة وحلها تدخل على القوة المدركة الصورة المتقلة والتصور

بالملكة تفصي تلك القوة سالحة لأن تغيرها يدل عليه بهذا التصور . وفصل تمييزها هذا هو ما تقوم به معرفة العقل الحالية أو الفعلية تقوم صورياً

وهذا الفعل التمييزي إذا اعتبرناه من جهة ما هو من جانب الفاعل فهو التصور البسيط أو فعل الإدراك البسيط ويزيد بالإدراك البسيط يمثل شيء ما هو من غير الإيجاب أو سلب . والحاصل عن هذا الإدراك هو ما يسمونه تصوراً أو معنى مقولاً .

وأما إذا اعتبرنا فعل التعبير من جهة ما هو من جانب الموضوع فتراه في يادي أمره لا يحضر للعقل الامعومة مبهمه غير مبهمه هي معلومة الموجود أو الموجود التحقق في الخارج أو الموجود القائم .

فهذه هي المرحلة الأولى من مراحل المعرفة أول ما يدرك فيها العقل بعض الصفات البارزة العينية كاللون مثلاً وصلابة الأجسام فيتمثل هذه الصفات لأول وهلة كأنها شيء قائم بنفسه بأن يتمثلها مثلاً شيئاً مضيئاً شيئاً ذا صلابة ويبر عن هذا الموضوع الأول بهذه الانطاط المبهمه المألوفة الاستعمال عند الأطفال وهي هذا وذلك .

أما وقد جاز العقل هذه المرحلة الأولى فيبقى أن تعلم كيف انه يبلغ إلى المراحل الباقية التابعة ويتأدرلنا ها هنا مسلتان جديدتان ينبغي الجواب عليهما وإيراد حلها

« ١ » المسئلة الأولى كيف يتم للعقل نوه النفسي اعني ما في الوجوه المختلفة التي يظهر بها فعل الإدراك والاطوار التي يتقل فيها .

وفي هذه المسئلة يجري البحث عن افعال العقل من فعل التصور البسيط الى اخر رتبة من مراتب القياسات والبراهين المركبة كيف يرتبط بعضها ببعض وكيف يتفرع بعضها عن بعض ولما كانت هذه الابحاث من حق علم المنطق الصوري ترجع المطالع اليه وتقتصر كلامنا هنا على المسئلة الثانية التي هي من حق علم النفس .

« ٢ » اما المسئلة الثانية فهي كيف يتسنى للعقل التخبطي من الاجتنام التي هي موضوعه الاول الى معرفة الارواح والى الله مما لا يمكنه التوصل اليه الا بواسطة . فتقول :

مطلب في غا- العقل وترتيبه بالنظر الى الموضوع

### البحث الاول

في معرفة العقل للجواهر وحوادث الاجسام

( ٢٥ ) ان لول ما ابتدئه العقل من المعارف هي معرفة الاشياء الجسمية فينبئنا عنها ما هي على اننا نبدا بادراك صفات شيء ما وهذه الصفات هي عندنا بمنزلة شيء وحودي او شيء قائم كما قلنا قريباً وهذه هي المرحلة الاولى التي يخطو اليها العقل في طريق نمائه ولكن معرفته فيها احق ان تسمى رسماً وصفاً لانها تنحصر في وصف ما لشيء من اللون او الطعم مثلاً او الصلابة او ما شاكل ذلك من الاوصاف والتعوت . ثم ينقل العقل قلة تالية قلة المتعاقبة والتشبيه والاستقراء فيتأدى بهذه الطريقة الى قد تلك الصفات فيميز ما هو متغير منها من ثابتها

وفصل بين ما هو مفارق وما هو خاص ملازم وضروري وبين العرض والجوهر وكذا يدنو مقرباً اقترباً تدريجياً الى معرفة الاساس الاول الجوهر في الاشياء اي الى الشيء الذي يبقى في تلك الاشياء لا بئاً ومستمر صابراً على ما يطرأ عليها من تغيرات الاعراض وتحولاتها المتواصلة اعني بكل ذلك ان العقل يتوصل تدريجياً الى معرفة شيء ما هو وما يقوم ولا يمكن ان يقوم بدون الشيء اي الى معرفة ذات الشيء التوعية .

ومختصر القول ان الجوهر وان جسمية لا تعرف بذاتها وحدها معرفة بالمباشرة وانما تتم للعقل معرفتها بواسطة صفاتها ومن طريق الاستقراء

### البحث الثاني

في معرفة النفس نفسها

( ٢٦ ) ليس شأن النفس الخاص ان تفكر او تتصور كما زعمه دي كرت بل شأنها الخاص ان تصور المادة فتجعلها بدنناً متفصلاً حتى اذا رفعت الى هذه المرتبة من الاتماش بالنفس قصيره صالحاً مستمداً للاحساس والشعور . والنفس حينئذ تكتسب من افعال حسها الباطن والظاهر استعدادها القريب للتفكر والمثبنة ولكنها ليست من بدنه تشومها بالقياس الى التفكير الا في حال القوة وفي حكم الحيوان فلا بد لها لمباشرة فعل التفكير من ان تحصل لها صورة هي الصورة المفقولة . والحال ان شيئاً لا يكون معروفاً الا بقدر ما هو في الفعل لان الوجود بالفعل والحق شيئان متحدان معلولان بالتعاكس .

فإذا ليست النفس تعرف نفسها لحاءً بالباشرة لأنها ليست من نفسها قابلة لان تعرف .

فهذا الاختبار الواقعي شامد بان النفس تقبل نفسها فيدل الواقع أولاً ان النفس لا تعرف وجودها الا بشرط ان تفعل وان ترى نفسها فاعلة وثانياً انها لا تعرف طبيعتها الا بطريق غير مستقيمة وبسبيل الارتكاس والرجوع الى نفسها وعليه فنقول

اولاً النفس تعرف وجودها بانفصالها :

دليله اتنا كل مرة اثباتاً الضمير بوجودنا فلا يحصل هذا الانباء لنا الا لدى ظهور فعل من افعال قوتنا القاعية كفعل الاحساس والتفكير والارادة وحيتند تحصل لنا الدراية بوجودنا العامل . والعكس بالعكس اعني اذا كسا في حال سبات ثقيل مستغرق او في حال خيل في القوى وشغل في الاعضاء فلا ندري باننا نفعل فنجعل فسننا جهلاً مطبقاً قال القديس توما المرة انما يعرف ان له نفساً جهناً فقط وهو بان يدرك انه يحس ويدرك وبان يفعل غير هذه من افعال الحياة . اهـ

ثانياً تعرف النفس طبيعتها بواسطة فعل التووية او رجوع نظرها الى انفصالها السابقة ولنا على هذا القول دليان

الدليل الاول : لو انزلنا ان النفس تعرف نفسها ما هي معرفة قريبة وبالمباشرة لكانت معرفتها لطبيعتها الروحانية والبسيطة والغير قابلة للفساد معرفة ثبوتية وخصوصية والحال معرفة النفس لنفسها وكل ما تصوره عن نفسها انما هو سلبى وتشكيكى .

الدليل الثاني : كل معرفة توصف بانها طبيعية وقرية فهي معرفة يقينية ويقينيتها ثابتة بلا حاجة الى دليل وبرهان كما هي معرفة المبادئ الاولى ومعرفة مبدأ التناقض والحال ان معرفتنا لطبيعة فسننا هي مظنة للجهالة ومحط للرب والشك والاضاليل فإذا ليست النفس بموضوع لمعرفة طبيعية وقرية .

البحث الثالث

في معرفة العقل لله عز وجل

(٢٧) قدر ربك في عد ١٥ ان الله ليس بالموضوع القريب لعقل الانسان وانما نحن نعرف الله تسبياً بطريقة غير الطريقة المستقيمة وانما ما هي هذه الطريقة فاليك الجواب فاعلمه :

« ١ » اما وجود الله عز وجل فهو حقيقة لا توصل الى معرفتها الا بطريق الاستدلال البرهاني بان نطبق مبدأ العلية على وجود الموجودات الحادثة فنستدل من ذلك على وجوب وجود كائن واجب اوجود .

« ٢ » اما طبيعة الله ذاته فلا توصل الى الحصول على شيء من تصورها الا بالطريق الموسومة بالطريق الثلاثية اي طريق التركيب او التاليف وطريق السلب او الخذف ( التنزيه ) وطريق الافضلية والاولوية او التسامي الى حد فائق كل حد .

اولاً : اما طريق التاليف فلات تعلم ان الله لا بد له وان يحوى في

فنه جميع الكمالات المنتشرة وجودها في مبرواته والمفادسة على خلاصته .  
وهذا المراد بطريق التركيب .

ثانياً : نعلم ان هذه الكمالات من جهة ما هي منسوبة لله لا يمكن ان تكون مشوبة بما يلازمها من النقص في الخلائق ولا يمكن ان يجوزها حد كما هي كمالات الموجودات الحادثة وعليه فانا نقط وننتي عن كمالات الله كل ما في كمالات البشر من قص او حد ونهاية فننتزه بكمالاته عز وجل عن كل شائبة ونعوض للكمال . وهذه هي الطريقة المعروفة بطريقة السلب والتنزيه .

ثالثاً لكن هذه الكمالات وان فنيها عنها كل شائبة نقص ونزهاها عن كل عيب وحد فهي لا تزال منصورة كائنها وصف لموجود محدود ومتناهي لا يتعقل فيها شيء يتجاوز حد الوصف المتناهي وعليه فلا تكون صفات خاصة بالله بطريق الاستقلال لا يشاركه فيها غيره .

فإذاً لكي يكون تصورنا لهذه الكمالات صادقاً على كمالات الله من وجه اختصاص الله واستقلاله بها يلزمنا ان نعلم ان الكمالات المتلوقة وان نقض عنها كل نقص وحد ونزعت عن كل شائبة عيب ونهاية فلا تزال من الحسة والانعطاط بحيث تسفل تسفل غير متناهي عن ان تصدق على الحقيقة الالهية او قال على الله اذا دحضت الى مرتبة غير متناهية من الشرف والفضل . وهذه هي الطريقة المعروفة بطريقة الافضلية والاولوية او الاشدية الى حد غير متناهي

واعلم ان هذه الطريقة هي المكمل الضروري المحتوم للطريقتين المتضمنتين

## الجزء الثاني

في الشيئة<sup>(١)</sup> والارادة

قسم هذا الجزء الى ثلاث مقالات

« ١ » المقالة الاولى : في الفعل الارادي المضطر

« ٢ » المقالة الثانية : في الفعل المختار او الحر

« ٣ » المقالة الثالثة : في الحواصل اللاحقة لفعل الارادة اي في

الحالات الاتقالية اي الاتقاليات النفسانية والرافات

## المقالة الاولى

المطلب الاول . تمهيد

في الخير وفي الارادة وفي انواع الخير المختلفة

( ٢٨ ) الخير على ما حده ارسطو هو ما يقصده الجميع اغنيان

الخير هو الموضوع الذي يقصده بالشوق جميع الموجودات

يطلقون عموماً اسم الخير على الشيء النافع للموجودات . والحال من

الواقع الحاصل ان كل الموجودات فيها اعتقاد باطن يميل بها نحو ما هو

نافع لها . وهذا يزيك صدق تعريف ارسطو للخير اما كون الموجودات

( ١ ) م : الشيئة اسم من شاء ونصير بها هنا عن فعل الارادة ويسمونها بلتهم

Volition ولما الارادة هي القوة المرادة كما سوف نمرها في اثن وهي في لغتهم

Volonté

التي لا ادراك لها تساق مدفوعة نحو ما هو خير ومفيد لها فهذا أمر لا ينبغي وضوحه لأول وهلة وعند ايسر تأمل ونظر

واما نحن فلا شك اننا نتصرف قوتنا الحساسة ( الحيوانية ) نحو الاشياء التي نشوقها كما لا ريب في اننا نشتر باثنا شتاق اليها . وكذا البهيمة يحصل لها مثل هذا الشوق عندما يقع عليها اثر جذب المواضيع التي تخضرها لها الحواس

اما الخيرات التي تكون بالقياس الى الحيوان موضوعاً تصرف اليه أشواقه مدبرة بضرب من التصديق المعروف بالتصديق الحسي فهي اي تلك الخيرات تسمى بالخيرات الحيوانية او المحسوسة

وهذا الخير الحيواني او المحسوس هو دائماً أبداً شيء عيني جزئي لان الحيوان يحكم بضرب من التصديق ان شيئاً ما عينيّاً خير له فيسعى نحوه ولكنه لا يدرك في ذلك الخير ما تقوم به خيريته بوجه الخصوص اي من جهة ما هو خير . لان ما يقوم الخيرية معنى مجرد صرف لم يكن للحيوان ان يدركه وانما ادراكه من حقوق الانسان وخصائصه لان الموضوع الخاص لارادة الانسان هو الخير من جهة ما هو خير اي الخير المجرد او معنى الخير بمجده وحقيقته منقوصاً عنه اللاحق التعيينية وهو الشيء الذي من اجله تكون الاشياء مستقيمة نبي مستقيمة لان توهم الجلب وان العقل يعم بعد التجريد وعليه فيدرك ان من وراء هذه الخيور الجزئية وفرقها خيراً مثالياً يحوى في نفسه كل ما سفي الاشياء الجزئية والاشخاص من معنى الخير ومغاض عليها من الخير وهذا الخير المثالي الذهني

الذي هو زبدة الخيرات الجزئية المتناهية وخيرتها ولباها انما هو ما يسمونه الخير المطلق والخير الكلي

فيفتح من ثم ان فعل الارادة الخاص بالانسان انما هو الفعل الذي يكون موضوعه الصوري هو الخير المجرد المطلق . وان الارادة الطبقية التي يختص بها الانسان دون الحيوان فانما يراد بها القوة التي تكون مبدأ قرياً لتلك الافعال التي يميل بها الانسان نحو الخير المجرد والكلي<sup>(١)</sup> وقد فسّموا الخيرات الى انواع قالوا :

« ١ » للارادة ان توجه قصدها ساعية نحو موضوع تعتبره كأنه خير في ذاته اي موثّر من اجل ذاته فهذا هو الذي يسمونه الخير المطلق وايضاً قد تصرف الارادة نحو موضوع منزل لا منزلة ما هو خير في ذاته بل منزلة ما هو معدّ واهل ليحبها خيراً آخر . وهذا الموضوع يسمونه الخير المؤثّر من اجل غيره والخير بالاصافه او الخير النافع والمفيد لا لا يطلب ولا يشتهي لذاته بل يتوصل به الى خير آخر . فالخير المطلق بالقياس الى الارادة يقوم مقام الغاية والخير النافع مقام الوسيلة فاذن

(١) م : وقد مضى الارادة قوة غير آلية يدرك بها الخير المحل . قالوا « قوة » لتفرقة بينها وبين الاعتقاد الطبيعي وقالوا « غير آلية » للإشارة الى ان الارادة كالمحل هي خاصة بالحياة الطبقية وقالوا « يدرك بها الخير » لتفرقة بينها وبين العقل الذي يدرك الحق  
واما انما قوة غير آلية فذلك ثابت من ان موضوعها غير مادي لان الخير المجرد المحلول والمطلق ثم ثابت من ان الارادة ترتكس على نفسها راجعة الى ضلها فتريد ان تريد ( فرج )

الخير ما يكون غاية فهو مشتهى من اجل ذاته ومنه ما هو مشتهى من اجل غيره وهو الواسطة

«٢» اذا الارادة ملكت الخير فينالها فيه غبطة ومنه لذة . والحال قد يتفق للارادة انها اذا انعطفت نحو موضوع هو خير فأيضاً تقصد منه ما تتم به من اللذة عند ادراكه وتملكه . ويجتزأ فالموضوع الخير بسمونه الخير الموضوعي او الوجودي تمييزاً له من الخير القائم من جانب الطالب الذي هو اللذة ولهذا يسمون نعمة العين الناجمة عن تلك الخير خيراً مستحباً او خيراً لذيقاً مشتهى

«٣» يطلق أئمة علم اللاهوت الاديبي اسم الخير الممدوح او الشريف على الخير الموضوعي او الوجودي الذي تدفع اليه الارادة مسوقة اليه بتدبير العقل السليم الرشيد

(١) قال القديس توما : اذا نظرنا في حركة الشهوة والتزاح الشهوي فما كانت مشتهى موقفاً لحركة الشهوة ايقافاً على وجه التبعيض كما هي الوسطة التي يتأدس بها الى شيء آخر هذا هو الذي يسمونه الخير الناعم . واما ما يشتهى على انه الاخير الذي يوقف حركة الشهوة ويختمها تماماً على انه شيء لما تميل اليه الشهوة لذاته فهو ما يسمونه الخير المحمود لان المحمود ما كان مشتهى بذاته . واما ما تنتهي عنده الشهوة واقفة وقفة راحة في شيء مرغوب فهو الخير القديز المستحب . هـ

## بحث

في ان الارادة هي مبدأ افعال اضطرارية او ضرورية

(٢٩) قبل الشروع باثبات ما اوجبناه هنا يلزمنا فهم مؤداه الحقيقي فتقول :

يقال في شيء انه ضروري اذا كان من مقتضى طبيعته متعيناً للتحقق او الوجود وهذا المعنى يكون لفظ الضروري مرادفاً لفظ الطبيعي لانه يكون ما تقتضيه طبيعة فاعل ما ويتم على وفق ما يستلزمه مباه الفطري او الجبلي الاصلي

ومن هذه الجهة يكون الضروري ما يقابل القسري والاكراهي لان هذا هو ما يتم في كل ما يقهر قوة خارجية غالبية على خلاف ما تميل اليه طبيعة ذلك المخل . مثلاً مياه النهر تندفع من طبيعتها بحكم الضرورة انحداراً نحو البحر فيقصرها الانسان بقوة حاجز غالب على الارتكاس عوداً نحو يابستها

وكل من معني الضروري والقسري او الاجباري يضم تحت مفهوم قولنا المتعين الى شيء واحد ويقابل كلاهما معنى الاختياري والمتق

ثم الموضوع الذي هو خير اذا كان بحيث يشبع اشواق الارادة فلا تحتاج منه الى تلمس غيره فهو السعادة . واللذة التي تنال النفس من امتلاء رغبتها امتلاء مساوياً بسمونها ايضاً معادة . والاولى ان يطلق عليها اسم البطة بالسعادة . (في التاليف الاول الواقع للبردرات الملقب بـارارميس Perí Hermeneias)



لما ان الاختبار او الحرية المعقنة هي عبارة عن نية تعيين قوة الارادة الى  
فضل ارادة وحيد

واذا تقررت ذلك فلأنتين الى اقامة البرهان على ان الارادة مبدأ  
افعال ضرورية : ا كانت الارادة بازاء خير ما قدمه لها العقل فندفع الى  
العقل بالضرورة

ألسنا نشعر مثلاً بمخالفة ميل وود<sup>١</sup> نشأتنا بالضرورة على من يحسن  
اليها او بأفئة تقرنا بالضرورة من يسيء اليها . ألا وان الولاء وصدق  
النوايا مصدبة للقلوب . واما الاثرة والكذب والحياة فنفره للنفوس وكما  
من اميال ارادية تنشأ فياً بالضرورة وتحتاجا بداهة تسبب فيها كل روية  
وفكر

بل نذكر على ذلك ن كثير من لواضع يطر على الارادة ويملك  
قيادها الى حد ان لا يمكنها دفعه حتى بعد اعمال الروية والفكر . فلو ان  
كلأ منا يصور نفسه على وجه لا يهيم مثلاً يستجمع في نفسه كل الخير  
المستحب والمزغوب فيه . اجل لنا ان نتصوره وان لا نتصوره ولكن اذا  
تصورناه فبمتنع علينا ان لا نشوقه وكذلك اذا اعتبرنا بعض الخيرات  
وانزلناها منزلة مركات للخير الكلي او بتجزلة شرائط ضرورية لحصوله كما  
هو الوجود والحياة والعقل فهذه لا تتماثل حيث نذكر من تشوقها بل ندفع  
عنوة الى تطلبها<sup>(١)</sup>

(١) قال الفيلسوف : من الخيرات ما هو مشتق من اجل ذاته كالمساعدة التي  
فيها معنى الناية القصوى وهذا الخير تتلصق به الارادة بالضرورة على ان الجميع

## المقالة الثانية

في القبل المختار او الحر

المطلب الاول

في تعريف القبل المختار

المبحث الاول

في ان الاختيار يشق اصله من عدم تعيين التصديق

(٣٠) افعال المختار او الحر هو فعل غير ضروري اي لا مضطر

من افعال الارادة

القبل الارادي يتني معه معنى القسر فلا نفيه القبل المختار بالاولى  
والقبل الارادي المضطر هو متعين لشيء واما القبل المختار  
فليس متعيناً لشيء . وقد قدمنا ان الارادة اذا كانت بازاء الخير الكلي فائنها  
تفعل بالضرورة ولكنها تفعل ايضاً افعالاً غير مضطرة اي تفعل افعالاً  
مختارة معقنة من ربة الاضطرار .

والقبل الارادي اذا اعتبر بمعناه الخاص فهو مضطر او ضروري  
ومتعين وذلك ان ما حكم به انه خير فهو بلا محالة يجذب الارادة اليه  
بإستالة غير مدفوعة

يتشوقون ان يكونوا سعداء وذلك بحكم ضرورة طبيعية فهم واد اتفق ان يكون  
بعض الخيرات مما او اوقات المرء لا يكون بدونه سعيداً مثل هذه الخيرات ( التي  
تقوم السعادة بدونها ) مستهجي ومرغوب فيه بالضرورة وخصوصاً عدد من يدرك  
تعلق السعادة بها . ولربما كان كل حكم الوجود والحياة والمثل وما يشأ كلها من  
الخيرات اذ وجد ما يشأ كلها . اه

وأما العقل المختار فهو برأيه من التبعين وتخصيص لانه أي العقل الاختياري هو بالقياس إلى الإرادة بحيث إذا استنتجت لها كل شرائط واسباب إصداره فهي تصدره إن شاءت وإن لم تشأ لا تصدره

والحال أن فعل الإرادة هو متوقف على سبق حضور خير ما ومنوط به بقاء على القول الشائع ليس شيء مراداً ما لم تسبق معرفته . وقال القديس اغوستين ليس يستحيل الإرادة إلى فعل ما أياً كان هذا الفعل إلا ما كان شيئاً مرئياً . إذ لا يراد إلا ما عرف أنه خير

فنتج من ذلك أن الفعل الإرادي لا يكون حراً مختاراً إلا إذا كان تصديق العقل كذلك فيكون أن حرية الإرادة لتوقف أساساً على حرية التصديق ولهذا تراه يقولون Libre jugement أي Libre arbitre الرأي المختار أو الحكم المختار<sup>(١)</sup>

ولعل قائلًا يقول أولست تصديقاتنا تبعين بقوة الوضوح فيعلق إذن العقل بأحد التقيضين نافيًا بحزم صدق التقيض الآخر على أن التصديق نسبة شيء إلى آخر إيجاباً أو سلباً . وفي كلا الوجهين من الإيجاب والسلب بقي التقيض بحكم الضرورة . فإن كانت الحال كذلك فإين بقي محل لعدم التبعين

(١) قال القديس توما: الاختيار خوف كل قولاه على كيفية المعرفة لأن التراجع (أو الشهوة) تبع المعرفة وذلك أن النزاع ليس يكون إلا إلى الخير الذي عرض عليه بالقوة المعروفة . وعليه فإن كان تصديق القوة المعروفة ليس تحت سلطة شيء بل كان متبعاً مخصصاً من وجه آخر فزاعه يكون بحسبه أي لا يكون هو تحت سلطانه ومن ثم فتكون الحركة أو الفعل حالها هذه الحال بوجه الاطلاق (مقالة في الحق ص ٣٢٣ ف ٣)

نجيب . لا ريب أننا إذا نظرنا إلى عالم التجريد فترى أن الوضوح قابض على قياد الأذهان ومستولٍ عليه وذلك سواء كان الوضوح من قبيل الوضوح القريب أو الوضوح البعيد

فلو فلنا مثلاً كل ولد يترمه احترام والده فهذه قضية كلية يستولي صدقها على العقل فيسلم بها بالضرورة وما يتضمنه موضوعها من الخير يقص بلا محالة رضى الإرادة ويأخذ بناصية قبولها يد لا تدفع

يد أن الافعال التي تندب الإرادة إلى تعاطفها واستعمالها هي من الافعال العينية الجزئية لا المجردة أي أنها من عالم الأعيان ويلزم الإرادة أن تختار بحكم عملي جزئي على هذه الافعال الجزئية العينية تلك الشرائع المفروض حكمها في التصديقات المجردة الكلية

فها أنا ذا ابن معترف يفتني مع ما في من الامبال الخصوصية والمشارب المختلفة الجزئية وأنا متعجب بهذا الواجب الاكراهي واقدّر هذه الطريقة الخصوصية التي تعرض لي الآن لأني والذي حقته من الاحترام يعلن لي عقلي بأنه من الصواب أن أجل أبوي ولكن اكرامهم بهذا الوجه المخصص المشار اليه يكفني مشقة ويأتي منه خسارة وإني الآن بين امرين أن أوفي أبوي حقهما من الاجلال والتخضوع وهو خير . هذا من الجهة الواحدة ثم من الجهة الأخرى أرى خيراً لي أن أهتم بما يعود لراحتي وهنائي وكذا يفت عقلي بين تصديقين عمليين متناقضين فاحتفظ لنفسني خيار التصديق الجازم والقطع بذلك باقٍ قد حررتي فانا مجتار لأري أنا حراً مختاراً . وليس هاهنا مقام اقامة البرهان على اختيار الرأي

## او الحكم المختار

فقد انهم اذاً من طريق التحليل الاخير ان الارادة هي التي نرفع  
عدم التمين في التي تخصص فالاختيار اذاً يشتق اصله من العقل وما  
سلطانه مقرر بالوجه الصوري في قوة الارادة . وهذا دقيق فاعرفه

## المطلب الثاني

في اقامة البراهين على الرأي المعق والمختار

( ٣١ ) ان البراهين التي تقام على اختيارية رأي مرجع جميعاً  
الى الثلاثة الآتية :

اولها : ان اوجدان اذا ساعده فعل القوي وارشد نور البصيرة  
يشهد بان واقع الاختيار اعني بان كون الاختيار حاصلًا لنا هو واقع من  
اوقائع المعرفة

ثانيها : ان شهادة الضمير الشخصي هذه يؤيدها كثير من الاجابات  
لمختلفة المتعلقة بنظام الاخلاق او الاداب والاجتماع وصدق صدق كل  
ذلك اجماع الانسانية برمتها

ثالثها : ان السبب الشارح لاختيار رأي انما يوجد في هذا الواقع  
وهو انه ليس من خير عيني وجزئي بل هو للارادة بيئة خير مطلقة  
وكلي . وان العقل المروي اذا وقف بازاء هذا الخير العيني الجزئي فيمكنه  
ان يحكم في الوقت نفسه بأنه يصح ان يراد مثل هذا الخير الجزئي ويصلح  
ان لا يراد ومن ثم فنكون الارادة بالخيار تريد أي الامرين فتشاء وهي

## اذاً مختارة حرة

## البحث الاول

في البرهان التصدي من الضمير

( ٣٢ ) يشهد لي الضمير باني في كثير من الاحوال ولي امر  
حري بان اريد هذا الخير المقدم لي وبأن لا اريد ما فارت العقل يدرك  
اسباباً داعية الى اتمام فعل ما واسباباً وازعة عنه وباعثة لتجنبه وتخاصيه  
ويستبي ( اي العقل ) ان ارادتي في مثل هذه الحال مندوبة الى الشيء  
بداعي الاسباب القائمة من جانب ذلك الشيء ومرعية فيه ولكنها لا تخصص  
ميلها ولا يتمين انعطافها عليه حتى بقوة تلك الاسباب الباعية كما انها  
لا تخصص تجنبها عنه ولا تدفع عنه حتى بقوة الاسباب الوازنة عه  
وانما للارادة ان تمين نفسها وتخصص ميلها او فعلها وتغورها وتركها .  
فالارادة اذاً معتمدة من رقة التمين فهي مختارة حرة

من الامور الواضحة الجلية عدي مثلاً التي يمكنني ان اتصدق على  
هذا المسكين التسول الذي يطلب نيلي ونداي كما ان لي ان ارد سؤله  
واخيب رجاءه يمكنني ان ابدل ما لي بكشف الضمير عنه كما يمكنني ان  
أضنه به مستقبلاً اياه لانام بعض رغائبي او قضاء بعض حاجاتي لو ان  
انقعه في طلب ملاذ مموحة او سرفه فيوجه شهودات مضمومة مستتبعة  
( ٣٣ ) اعتراض - قال ستوارمل معترضاً على برهاننا المتفان  
من الضمير قال : الشعور بالحرية من الامور الممتنة . ولورد دليله عليه قال :

لكي يشهد لي الوجدان أو الضمير أنني حرّ مختار لا بد من أن يشهد لي بأنني من قبل أن اختار هذا الشيء كان بوسعي أن اختار شيئاً آخر غيره والحال أن الوجدان يشهد لي بما فعلت وبما أشعر لا بما كان يمكنني أن أفعل أو أشعر به لا ما كان يمكنني أن أفعله لا يقع تحت شهادة الوجدان لأن الوجدان يشهد بالوقائع لا بالممكنات (١٠) اهـ

ونلاحظ أننا قد بينّا قبيل هذا أن الفعل وحده شأنه أن يُدرك وأما القوى فإنها تتدّ عن المعرفة لا تصعدادها حبال الإدراك إلا إذا قيدت بشرائط الأضال . فبالوحدة أنه يتنوع إدراك الفعل الموصوف بأنه حرّ ما لم يتم التحايزه .

والحال أن هذا الفعل المختار إذا نفذ مخيراً فيزول عن القوة وصف عدم التمين إليه أعني لم تعد القوة موصوفة بالاختيار

فإذا ليس الاختيار من متعلقات شهادة الوجدان بل هو شارذ عن طائفة مدارك الوجدان

والجواب على الاعتراض المذكور أننا نسلم بأن الفعل إذا نفذ فقد تمّين وتخصّص وإيضاً نسلم بأن القوة من جهة ما هي كذا ليس شأنها أن تكون مدركة ولكن بين القوة من جهة ما هي قوة وبين فعلها حدّاً واسطاً حقيقياً هو حال خروج القوة إلى الفعل أي حدوث الفعل المختار وصيرورته . وهذا الحدوث (أو الصيرورة) شأنه أن يكون معروفاً . واليك بيان ذلك :

أنني من جهة أولى اتحقق وجود أفعال صدرت عن إرادتي بضرب

من الصدور الذي لا يقاوم ولا يردّ واحيط علماً بأن هذه الأفعال قد تبينت قدام التعيين بقوة الأسباب القائمة من جانب الموضوع والتي دعت إلى فعلها

ومن جهة أخرى اتحقق وجود أفعال غير ما يدعوني إلى إرادتها جاذب سبب من الأسباب ولكنه في بادئ أمره لم يوقع تعيينه وتخصيصه إلا أنني بعد هنية من ائتمان أراها (أي هذه الأفعال) مرادة على وجه التخصيص والتمين . فإذا قابلت كلاً من هاتين الحالتين الحاصلتين في ضميري الواحدة منهما بالآخرى فإني إن جادبت السبب الذي لم يفعل في أثره للوهلة الأولى فلم ألبه قد اضيف إليه شيء صدر عن إرادتي فقول ذلك الترعيب إلى تبيين<sup>(١١)</sup> (م : مم : أعني أنني عزمتم على النفس

(١) م : صورة الحالة المذكورة في المتن هي هذه : حصل لي من جانب شيء ما حب ترعيبني وإعياي إلى إرادة هذا الشيء كالمصدق مثلاً لم ألب هذا النداء الترعيبني بل ترددت في التلبية مدة مع وجود الميل إلى إرادة التلبية ثم بعد هنية عزمتم على التصديق وادبرته فاعلاً . فالوجدان في هذه الفترة التي تتقدم فيها الشيئة يشعر بقوة فاعلة في لا يتم بدونها فعل الشيئة أو إرادة التصديق إلى أن أعزم بإرادتي التصديق فاضله . فهذا فعل الإرادة الجازم للتمين معلول حصل لا بد له من علة . والحال ليس السبب الداعي القائم من جانب الموضوع يكون هو العلة الكفائية له والألا تكون حصل المعلول من أول وهلة أي تكافأت اندفعت الإرادة مصتبة إلى الفعل عند حصول ذلك السبب الترعيبني من جانب الشيء . ثم ليس من سبب آخر اضيف إليه من الخارج فصيروه علة معينة كافية كما هو الفرض هنا فأذا لا بد من أن يكون ورد على ذلك السبب الداعي الخارج لشيء من قبل الإرادة انضم إليه شيء صار كلاهما علة كافية كاملة لإصدار المعلول . وهذا الذي صدر من قبل الإرادة هو فعل خاص بالإرادة وهو الرضى

نضع قبل كل امر ان الارادة مخرجة من القوة الى حيز الفعل بفعل  
جذب أوقفه عليها رؤية الخير الكلي العام الذي هو موضوعها الصوري  
الخاص

فانما وضعا خروج الارادة الى الفعل بقوة جاذب الخير الكلي  
فدري انه لا بد وان يكون تعيين الارادة الاختياري مسبوقاً بأفعال  
اخرى كثيرة منها ما هو متعلق بالادراك ومنها ما يباط بالارادة  
« ١ » فأول هذه الافعال ادراك حسي لموضوع واحد او اكثر  
من المواضيع التي شأنها ان تحرك شهوة الارادة ويعقب هذا الادراك  
الحسي الادراك التطبيقي لتلك المواضيع

« ٢ » التصديق البدعي الذي نصحكم به الواهمة او الظانة على تلك  
المواضيع انما خير او شر وبعده التصديق التطبيقي او تصديق الذهن  
« ٣ » حركة النزاع الحسي التي يصفونها بالحركة بارادة ثم حركة  
الارادة التطبيقية من جواذب استمالة او دوافع تغير . فهذه الحركات  
تستلحق شارد انتباه العقل فتأخذ نشاطه الى التروي في تلك الموضوعات  
الحركة للارادة

ويتبع هذا الانتباه ما يسمونه التروية او الروية او مشاوردة النفس  
وفي عبارة عن مجموع احكام يعاقب فيها العقل بأن يقاب نظر البصيرة  
في ما في الموضوع من المنافع والمضار وفي ما يحدته من الاميار الثلاثة  
او اللاماتمة بحسب اختلاف اعتبار ذلك الموضوع . ويمبرون عن  
التروية ( في لفهم ) بلفظ De liberation من اللفظة اللاتينية Librare

وزن الشيء . وقدّره <sup>(١)</sup> ويطلقون عليها لفظ Conseil مشاوردة النفس

واخيراً يحل العقل عند مجلس التروي بحكم باتٍ قاطع هو العزيمة  
ويتبع عزيمته على الارشيدة العقل المبروم عليه بروية وقصد

فالعقل الذي يبدأ فيه صدور الاختيار من الافعال المذكورة انما  
هما فضلا الروية والعزيمة لان الضمير يشهد لنا بأننا نسوق افعال تروينا  
مسايقا وتتنصرف فيها توقعاً على بعضها وتوسياً او تقصيراً في غيره وانما  
نحن نكف نظر انتباهنا عن موضوع وننقله بأخر او بوجه آخر من وجوه  
اعتباره فنتطيل او تقصر بحال القمص عن السبب الذي استمال اليه فظننا  
وقكرنا وهلم جرا الى غير ذلك مما يستدل منه بشهادة الضمير اننا نحن  
الذين نهد الطريق لعزيمة جازمة هي لنا حقيقة ومنوطة بنا ونعت تصرفنا  
ويصدر عن عزيمتنا هذه المختارة اعتماد ارادتنا الجازم او تعيين ارادتنا  
الى الفعل صدوراً شبه بخروج النبات من اصله وكذا يكون فعل الارادة  
مختاراً تأسيساً في اصله ويكون مختاراً في نفسه من الوجه الصوري والضمير  
شاهد بان فعل الارادة هذا ما دامت مدته فهو ابدن من ان يقع عليه  
اكرام من علة خارجية او يلحقه اضطراب من شرعية باطلة وانما هو باقٍ في  
مناط الارادة نفسها وتحت تغطيتها ومطلقاً تصرفها

اما الآن وقد بسطنا لك المشهد الذي تجلّي فيه مظاهر الاختيار  
فهاهنا نشرح لك ما هو السبب اللاطن الذي من اجله تكون عزيمة الارادة  
او اعتبارها الجازم المختار موصوفاً بالاختيار فنقول : قد مرّ بك ان الموضوع

(١) م : ويقال عند العرب فلان راجع الوزن اي كامل العقل والرأي

مدفوعاً إليه لا بقوة الترغيب من الخارج فقط بل بقوة شيء آخر صدر  
عن ارادتي

فيكون أن فعل ارادتي التصديق باختيار حاصل عن اثر فطين او عطين اثر  
ترغيب من الخارج وهذا الاثر لم يقرر عني وارادتي . ثم أترمت لتقرير ارادتي  
من قبل ارادتي وهو رضاداً التي وحده قام بتعيينها . ففعل ارادتي للتصديق متوقف  
على رضى ارادتي به . وهذا واقع يدل على أن السبب الموعب القائم من جانب  
الموضوع لم يكن كفوفاً لتقرير ارادتي وتعيينها

١٠ يتعرضون على هذا فيقولون ما مرجعه الى الاعتراض المبسوط في المتن .  
يقولون لو أن الضمير يدرك قوة الاختيار لا يتم له ذلك الادراك الا قبل فعل  
القوة ، بعده والحال لا يدرك ذلك قبل الفعل لأن النفس التي شأنه وحده ان  
يدرك ليس قبل فعله موجوداً بل هو معدوم وانعدامه لا يدرك ولا يتم له بعد  
الفعل لأن الفعل ذا نفع فقد تعين ولا يعود موضوعاً بأنه فعل مختار حر .

ففيص ان الضمير يدرك الاختيار لا قبل الفعل ولا بعده بل معه اعني عند  
انتقال القوة المريدة من القوة الى الفعل الكامل وذلك لان انتقال القوة من القوة  
الخفية الى فعلها الكامل يتضمن فعل الاشياء وفعل التفكير وفعل التروي وفعل  
الاعتقاد والمزم وهذه الاصلان لما تسرع كانها بداية فعل الاختيار او ترتبطه او تامله  
والضمير يرى سير اختيار القوة في هذه الاصلان التي يفرقها عيماً له عن الاتصال  
المضطرة

٢٠ يقولون الفعل اذا قد ر مختاراً يستقي معه مبدأ السبب الكافي اذ يكون  
معلول بلا سبب او حلة كالية ويرهنوا عليه بقياس ذي حدين قالوا الارادة قبل  
فعلها المختار اما ان يدعوهما الى الفعل المذكور سبب كاف لوضعه او لا اي لا يكون  
سبب كاف لوضعه . ان كان الاول فلا يمكنها ان لا تنفع الفعل وسينتظر فالفضل  
مشعين عليها وضعه وهو غير مختار بطل ان يكون حرّاً

وان كان الثاني فلا يمكنها ان تفعل الفعل والا فلتعت عن غير سبب كاف وهذا  
ينافي بمبدأ السبب الكافي بل مبدأ العلية

فينتج من ثم ان الوجدان ينبني بأن تعين ارادتي المختارة في آخر  
امره هو هو فعل ارادتي

هذا وقولنا « ان الانسان متى فعل فينبئه ضميره انه كان يمكنه ان  
لا يفعل » لا يراد به ان المكنة على عدم الفعل من حيث هي ممكنة تكون  
من متعلقات الوجدان التي يقع عليها ادراكه وقوعاً بالباشرة لانت عدم  
الفعل نبي وليست المكنة على الفعل مفعلاً فلا يقع شيء من ذلك تحت  
ادراك الوجدان لذلي لا ينصب الا على الفعل بل المراد من قولنا  
المذكور ان تعين ارادتي الى فعل انا حصل في نفسي وجداني ان هذا  
التعين سبب عن قبولي ورضائي . ثم من جهة اخرى اذا حصل لي  
ترغيب في شيء واعراضاً به فلم أعرفه جانب القبول والرضى فالتعريف يقي  
ترغيباً لا يتجاوز درجة الاغراء ولا يبعه من جهتي التعين او الرضى الجازم  
فشهادة اضمير ان الارادة ولية افعالها ومختارة فيها شهادة مزكاة  
نابهة . فاداً انا حرّ أي ولي افعالي . وقولي ان الارادة ولية افعالها هو .

فجيب متكرين حدتي القياس اما الاول فلا نه ان حصر لي سبب كاف للفعل  
يمكنني ان اتلمس سبباً للفعل والى فانا اذ حرّ ومختار . واما الثاني فلا نه ان  
م يكن سبب كاف للفعل فيمكنني ان اطلب سبباً كافياً وانوقف عن الفعل تركاً  
باختياري وانا حينئذ حرّ ومختار

واعني ان كل ما قبل هاتين العنّين ان الحرية مدارها على خيرات الحزلية التي  
لا تتضمن كل خيري لا يتحقق بها ولا يصدق عليها احبر الكلي بل هي هي  
مزيج غير مشرّ او تنقص او الخيرات التي لا ترتبط بالخير الكلي ارتباطاً مبروراً  
كاسراً لك في المتن . اهـ

في حكم قولي ان الاسباب الداعية الارادة الى الفعل لا تقهر الارادة على الفعل ولا تخصصها بناتاً اليه بل تبقى الارادة بحيث اذا شئت فعلت وان لم تشأ لا تفعل

### المبحث الثاني

في الحجة المؤيدة للبرهان المستفاد من الضمير

(٣٤) من الحوادث الواقعية المشاهدة ان الناس يجمعون رأياً على مدح من يحسن عملاً وذم من يسيء عملاً بفعل الشرّ ونزى الناس فيفضون بالآراء والشورات والوصايا والسلطة تفرض السنن والشرائع وتعلق جزاء عليها ضرراً من المكافأة والعقوبات بجميع هذه الوقائع يصعد بروجود الاختيار ولكن القوة الاثباتية ليست في نفس الوقائع لاننا وان سلمنا مجازاة بصدق مذهب القدريّة (مذهب الجاهلدين للحرية) فلا يصح القول بأنه لم يعد محل للتمييز بين الخير والشرّ وانه يتبنى معنى للشورات والشرائع والعقوبات والجزاء لان هذه العوامل وامثالها ولو صدق مذهب القدريّة فهي لا تزال بمثابة اسباب قائمة من جانب الموضوع لما من القوة ما يؤثر تبييناً في الافعال البسيطة المفعولة بإرادة وتلك على نحو ما تؤثر التلقيات والتهديدات والجزاء والعقوبة في قوة البهيمة الفاعلة تأثيراً حقيقياً على ان الاختيار شاهد بأن خوف العقوبة وجاذب المجازاة من أقوى البواعي التي تحمل الناس على حسن العمل وتجنب الشرّ وهذا صحيح ولو قدر ان الناس فاعلون أفضلهم عن

### قصر واضطرار

واما قوة البرهان المستفاد من هذه الوقائع هي قائمة في المعنى الذي على هذه الوقائع ضمير الانسانية واجماع رأي البشر - الا ترى ان الناس يجمعون رأياً على ان من يعمل ما صلح من الاعمال او ما قبح من القفال ما يستوجب عليه الثناء والمدح او ما يستحق عليه اللوم والذم - فهو مسؤول بافعاله تلك ومطالب عنها وهذا اعتقاد عام بين البشر فاطبة والحال ان فاعل الفعل لا يكون مطالباً عنه ومسئولاً به الا اذا كان رب ذلك الفعل ووليّه وحرياً بالتصرف فيه وضماً او رضاً فيخرج من ذلك ان وجه اعتبار الناس تصرفات نظرانهم وسلوكهم في سيرتهم وتزيينهم تلك التصرفات في منزلة استحقاق للمدح او الذم كل هذا دليل بين على انهم يتقنون في نظرانهم الاختيار الاديني في العمل والحرية في الافعال وهذا الاعتقاد المجازم العام بين الناس يزكي ما يشهد به الضمير القدري في كل شخص شخص من البشر

### المبحث الثالث

في اقامة البرهان من الباطن على وجود الرأي المختار

(٣٥) اتنا من قبل ان نورد برهاننا هذا بمجرد بنا ان نبين الشروط التي يتم بها الفعل الذي نصفه بالاختيار فنقول :

### المبحث الرابع

في بعض النتائج القطعية الحاصلة مما تقدم قوله

(٣٦) « ١ » النتيجة الأولى ان كل شئنة نفسية حاصلة بارادة قد تكون مادة لمشيئة مختارة ولا يخرج من هذا الحكم مشيئة السعادة نفسها باعتبار احوالها في الحياة الحاضرة

(م : قد ينالك ذلك في الحاشية لاحية على العدد المتقدم)

« ٢ » النتيجة القطعية الثانية المستخرجة من التحليل الذي نشرنا عليه قريباً هي ان اختيار الانتفاء لا يقع الا على ما كان واسطة اذ ان

وحالة ما تقدم ان اختيار الارادة يشترط له شرطان شرط وجودي اسي من جانب الموضوع وهو كون الغير الحاضر للارادة غير مساو لها اي غير مالمى لغايتها جميعها

والشرط الثاني وهو من جانب النفس وصفه بالشرط النفسي وهو تروى العقل في الغير الحاضر له من وجهي اعتباره الاثنين اعني يُعجز العقل في جانب حيوية هذا الغير وفي جانب تقصده بان يرى ان هذا الموضوع خير ولكنه غيره ناقص ومعيب فضلاً عن انه لا يجري كل خير

فان تروى العقل في الغير غير المساوي منظوراً فيه الى جهته المذكورين لمو ( اي التروى ) مطلوب بحكم الضرورة لكي يحصل في الغير حكيان او تصديقان متناقضان او متضادان فلا يجت ان الاختيار الا بقيام الشرطين المذكورين فان فات تروى العقل فقد تعطل الارادة بالضرورة نحو الغير وان لم يكن مساوياً مكافئاً كليها المعطري البديهي عند قيامها باراء ملحة من ملح الصناعة مثلاً اذ لا تنافك من الاعجاب بحيله فطراراً وانما يعود اليها اختيارها اذا تروى العقل في ذلك الموضوع الجاذب ليس الارادة البديهي فراء انه ليس بكل خير مشتهى . فتنبه

ارادتنا للغاية تكون ارادة جازمة لتطلب للغاية بعزيمة مقطوع بها فلا ينفسح مجال لرائد الاختيار الا في حيز الوسائط التي تقرأها توصلاً الى للغاية .

ويجب ان تعلم ما هاهنا ان غاية تروى اليها ان لم تكن هي للغاية القصوى فقد تكون في دورها محطاً لنظر التفكير والتروى ومن ثم فتكون مورداً لمشيئة مختارة منوطة بغاية اخرى هي من وراء هذه للغاية الاولى مثلاً لو شئت من يروكسل قاصداً رومة في ان اختار باريس او طريق بال و غرضي مقرر لدي ولكنني بالخيار في الوسائط المؤدية اليه واما ان كان سفري الى رومة مقصوداً منه ان اقضي فصل الشتاء سبغ جهات الجنوب فينقلب سفري الى رومة واسطة فمحطاً للاختيار وحينئذ فانا بالخيار ان اذهب الى رومة او الى نيس او الى جنوى او الى محل آخر وكذا مصيبي في الجهات الجنوبية قد يكون واسطة لغرض آخر اقصده به فينقلب مورداً لاختياري وكذا علم خيراً

غير ان دخول غاية حالية في ساطع غاية اخرى قصد في بها لا يذهب فيه الى ما لا نهاية والا اي وان لم تكن غاية قصوى اخيرة ينتهي اليها فلا يبقى لقل الارادة لختارة موضع صدور وعليه فيكون اساس كل فعل مختار هو الميل البديهي والضروري الذي تقبل به الارادة نحو الخير بالعي المطلق فان هذا الموضوع الخير المعين ولا المقيد يقدم حداً اخيراً للسلسلة الغايات الجزئية هو للغاية القصوى وكذا يتبين لنا شرح الاختيار بالتقاس الى الوسائط كيف يتم حصوله



الصوري الخاص للارادة اما هو الخير الكلي المطلق  
والحال ان كل ما يعرض للارادة في موارد التجربة والامتحان  
لا يكون الا من الخيور الجزئية المشار اليها بهذا أو بذاك لا الخير بالاطلاق  
والمثل المتروى يحيل رائد النظر في هذا الخير من الخيور الجزئية  
وبما راض به مثاله لذهي الكامل الذي هو الخير باطلاق معناه اعني به الخير  
الذي فيه كل خير وكله خير فيرى ان هذا لا يحمل على ذاك بلطف هو هو  
اي انها لا يتحدان بالتواطؤ

فيستحق اي العقل ان هذا الخير الجزئي يمكن له ان يريد به بشئ  
مختارة على انه خير ما وايضا يمكن له ان لا يريد به شئ مختارة على انه  
ليس بالخير (م : آل الجنس)<sup>(١)</sup>

(١) قال القديس توما في ف ٢ من س ١٠ من الجزء ١ قسم ٢ من خلاصته  
اللاموتية ما تعريبه :

اذا عرض للارادة موضوع وكان خيراً بالاطلاق ومن كل وجه ومن وجوه  
اعتباره فالارادة على تقدير انها تريد شيئاً ما تجل الى هذا الموضوع ميلاً بالضرورة  
اذ لا يمكنها ان تجل الى ما هو خسر . ولما اذا عرض لما موضوع ليس خيراً من كل  
وجه من وجوه اعتباره فالارادة لا تصرف اليه بالضرورة . ولما كان نقص خير  
ما ايا كان ذلك الخير فيه معنى الا لا يمكن ان لا تصير الى الخير الذي هو كامل في الحقيقة  
لا يشوبه نقص بته هو وحده الخير الذي لا يمكن الارادة ان لا تشاء وهذا  
الخير هو السعادة الكاملة . ولما كل ما سوى هذا من الخيور الجزئية فن سعة ما  
ينقصها شيء من الخير يمكن ان تنزل منزلة الاخير وبهذه الجهة يمكن ان تضادف  
رغبي الارادة او مقننا فان للارادة ان تصرف الى الشيء الواحد بحسب اختلاف  
اعتبارها له . ا هـ

وعد هذين التصديقين نقف الارادة مترودة غير عازمة ولا متعينة  
وتليه فان تبين لاحد الامر من فليس يكون فيها مسبباً عن لموضوع الخير  
وحده وانما يكون علة في الارادة وحدها . فالارادة ولية افعالها الارادية  
هي قوة تتعين من نفسها وتبين نفسها في حرة معقنة الاختيار<sup>(١)</sup>

(١) م : ويكتنا ان نورد البرهان المذكور في صورة اخرى فنقول  
ان المشيئة البدئية التي تصرف بها الى الخير جزئياً كان هذا الخير او كلاً  
( بحسب تدرك كليتة في هذه الحياة الدنيا ) ليست ( اي هذه المشيئة ) احرازاً  
لخير الكامل ولا حصوله في حوزة تلكتنا وتناهي واسطة تقرنا منه وتزلف بها  
اليه والحال ان الارادة او الطبيعة تشوف بالضرورة في الخير الكامل ولا تستتب لها  
راحة ولا بأخذاً كلال حتى تنوز به

وان العقل المفكر المتروى يارض بين تلك المشيئة لخير وبين احرازه وتلكه  
ويجد ان هذا ليس تلك فيمكن ان هذه المشيئة يمكن ان تواد بقرور لانها مشيئة خير  
وواسطة تؤدي الى الخير الكامل وايضاً يحكم بانها يمكنها ان لا تواد بقرور لانها  
ليست هي بالخير الكامل بل واسطة من الوسائل اليه

وهذان حكان نقف الارادة مترودة بينهما ويتناط بها وحدها ان تعزم على  
احدهما معية قسما الى تلك المشيئة البدئية كاتناطها وحدها ان تجزم بعدم ارادة  
تلك المشيئة بفعل ارادة متروية اعني انها بالخيار الى ما تشاء من الامرين . فاذاً  
هي حرة مختارة

فلما ان قص مشيئة السعادة لا تزال في هذه الحياة الفانيا مادة للفعل المختار  
وذلك ان السعادة تقوم بالحصول على الخير الذي يشبع جميع رغائب طبيعتنا حصولاً  
مطمئناً لا يزع ولا خوف على تربه منا

والحال ليس شيء من الخيرات الموجودة في هذه الدنيا يساوي رغبنا ويوازي  
اشواقنا نابعك من انه ليس من خير اذا فزنا به ففخره على وجه ترتاح فيه مطمئن  
لان كل شيء يقع تحت الاخبار هو حادث يمكن ان يزول منا وبذلك زاهقاً عنا  
فاذاً . . . . .

ولهذا قد اجاد القديس توما بشريفه الاختيار حيث قال الاختيار  
قوة تمكن بها من انتقاء ما يؤدي الى النجاة .<sup>١٠</sup>

وكذا البابا لاون الثالث عشر في براءته في الحرية قال : الحرية هي  
القوة على اختيار او اصطفاء الوسائط الصالحة لتحقيق ما انصب عليه قصد  
قاصد .<sup>١١</sup>

(١) م : وضع العلامة فرج الافرنسي قضية شاملة جامعة احبنا نقلها عنه نعمة  
الفائدة قال : الارادة تتبع دائما التصديق العملي الاخير الذي يؤلفه العقل ولكنها  
تنبه بحارة لا مضطرة

« ١ » قال « تصديق » لانه ليس قوة من القوى الا ولما موضوعها الخاص  
بها فاشتهرة او النزاع الطغي الذي هو قوة لا بد له من موضوع خاص به تقدمه  
له العقل الا ان يقال الارادة قوة عمياء تحط في فضاء حط عشوائ على غير هدى  
ومعرفة كما يزعم البعض غير ان هذا القول هو بين امحالة فيه مفسدة للاداب  
والاخلاق فلا نبهه الفلسفة

« ٢ » قال « تصديق عملي » لان ادراك الحق انت لم يصح ادراك حيز  
ومشبه فليس به شيء من القوة الجاذبة التي تستعمل الشهوة وتحر ك . والحال  
التصديق ان كان مختصرا في الحق الذي لا ان فعله لا ان فعله كما هي حاله  
ما كان نظريا فليس يمكنه ان يتقبل الارادة الى العمل لانه نظري صرفا وعيه  
لا بد من ان يكون التصديق عمليا اعني ان يكون محتله خيرا ملائما للشهوة والنزاع  
يمكنه ادراكه في الحال

« ٣ » قال « التصديق . . . الاخير » لان العقل كثيرا ما يصوغ من التصديقات  
المسببة على وجوه مختلفة ولا سيما في الشؤون الهامة يد انه ان توسع نظره في ميدان  
التروى فلا بد له من يقضي اختيارا الى القول الجازم بطريق نشاء الارادة انت  
تخارها والا فالارادة تبقى متوقفة عن كل عمل

« ٤ » قال « تتبع دائما » للاشارة الى ان الارادة لا تقبل ولا يمكنها ان تقبل

### المطلب الثالث

في انواع الاختيار (عن المطول)

#### البحث الاول

في اختيار العمل<sup>(١)</sup> واختيار التويع والاختيار الادبي

ثم في اختيار للشاخصات واختيار المضادات

(٣٧) أولا : اخص انواع الاختيار نوعان والقديس توما يسمي

من دون هذا التصديق الاحير وذلك لان الارادة اما ان تتبع هذا التصديق العملي  
واما ان تنتظر تصديقا آخر جديدا فان تبع الاول صدق قولنا وان الثاني فسد  
الثاني يكون التصديق الاحير بالقياس الى فعلها

« ٥ » قال « ولكنها تتبع مختارة » ويراهن كونها مختارة حيثنر هو انما على  
تقدم حصول التصديق العملي الاحير ان لم تكن فاسلة بالاختيار فالاصطرار على  
الفعل اما ان ملحقا من حاسب الموضوع او من جانب نفسها والحال لا يصح شيء من  
التقديرين اما الاول فلا نضع هاهنا ان الموضوع ليس باخير الحكمي للطلق الكامل  
من كل الوجوه وعليه فليس الموضوع يتقبل الارادة بالفردية . واما الثاني فلا ن  
الارادة اذا شامت ان لا تريد او لا تقبل بغيرها نخر العقل الى موضوع آخر  
فيمكنها ذلك كما يمكنها ان تلطب موضوعا احسن واكمل . ومن ثم فالعمل بوقوف  
عند تصديقه الاخير وتوقفه مسبق عن الارادة فالارادة اذا فصل بموجب التصديق  
العملي - الاخير الذي يؤلفه العقل هكذا . قال العلامة فرج بعل القديس توما  
والمفسرين ولكن هذه القضية يحالفها كثير من الامة المشاهير كسوارس وغيره  
فتنبه اه

(١) م : اختيار العمل او حرية الاستعمال هو ما يميزون عنه في لغتهم بقولهم  
Libertas exercitii اعني حرية البحول في الفعل وبينما اختيار العمل  
من اضافة المصدر الى مفعوله ويكون المعنى المقصود الاختيار الذي يكون  
موضوعه نفس الفعل (الباطن) بان تكون الارادة باختيار بين الفعل والتوقف عنه

### الاول اختيار العمل والثاني اختيار التويع

« ١ » اما اختيار العمل فهو الذي يكون موضوعه الفعل وهو قائم بان الارادة اذا رجعت بفعل التروي الى نفسها تكون بحيث ترضى بشئته خير شاءتها بداهة او ترفض تلك الشئته نابذة ايها

« ٢ » واما اختيار التويع فيفترض فيه ان فاعلية الارادة اخذت عزمها على الفعل وبقي طليها ن تعين موضوع فعلها المروى فيه بان تكون الخيور متعددة فتستخلص منها ما توقف عليه انتقاءها وتؤثره باختيارها وكان اختيارها وقع على نوع من انواع تلك الخيور ولها سموة باختيار التويع

واذا ورد اصطفااء الارادة على خير او اكثر من الخيور التي هي من عالم الاخلاق والآداب فيسمون اختيار التويع هذا باسم الاختيار الادبي - وانما توصف تلك الخيورات بالادبية نسبتها الى عاية الطبيعة الناطقة

ثبثا: وعلى جهة اخرى الاختيار منه ما يسمونه اختيار التناقض ومه ما يسمونه اختيار التصاد

اما الاول فانا تراوح عزم الارادة بين تقيضين كأن فعل او لا تفعل كأن تأخذ هذا الخير او لا تأخذ به فحزم بأحد الامرين واما الثاني اي اختيار التضاد فانا كان عزم الارادة على احد ضدين فانصب على واحد منهما بأن عقدت الارادة عزمها على الفعل من وجه او اخذت حزمها فيه من وجه آخر او كأن جزمتم بارادة الخير

### او بارادة ما هو ضده اي الشر

اما اي نوع من انواع الاختيار المذكورة تقوم به ذات الرأسية

(١) م: الحرية ( او الاختيار ) هي في العموم التزه عن الرق او الانساق من ربة رق ما اوس وثائق خضوع او عبودية ما فيكون ان الحرية تختلف باختلاف انواع وثائق الاسترقاق

ومثل هذا الوثائق اما ان يكون ماديا طبيعيا او مسمونيا اديا فان كان الاول كانت الحرية هي التزه عن الموت والتخلص من العبودية والفرائب وانواع بلايا الحياة

وان كان الثاني فتكون الحرية هي التقي من الضرورات الادبية وتختلف اصنافها باختلاف المواد التي تقع تحت فاعلية الانسان ويترى الاختيار تديريها وسينظر فتكون الحرية موسومة باسم الحرية الادبية او باسم حرية المدنية او باسم الحرية السياسية او باسم حرية التفكير والرأي او باسم حرية التعبير او باسم حرية الاديان الخ - واما تترك البحث عن كل هذه المذكورات ونقول ان وثائق الحرية وثائق خارج ووثائق باطن

ويقال في الوثائق انه وثائق خارج اذا وجدت علة حرجية تعين وتحصص فضلا عن الاصل على خلاف ما تمثل اليه الارادة - ويكون الوثائق باطنا اذا كان تعين الارادة الى فعل ما طبيعيا للارادة وداحلا في باطنها ومن ثم كانت الحرية على نوعين حرية عن الخارج اي الانساق من اكراه خارج وحرية عن الداخل وهي الاختيار او الرأي المقت الختار او الحرية بالملاق منهاها ويسمونها الحرية عن الاضطراب او عن النفس

ثم الحرية عن الاضطراب تقسم الى حرية التناقض وهي قائمة بتعري الارادة وتوضيها احد التقيضين كما رأيت كقراءة وعدمها مثلاً وباراز فعل ارادة او عدمه والى حرية التضاد بأن تنتقي احد ضدين او اضداد كالتعب مثلاً والبفض وطمج جبراً - ثم الى حرية التويع وهي قائمة باختيارها واحداً من اشياء مختلفة في النوع كأن تختار القراءة او التزه الخ - ( عن فرج نقلا عن الأبيّة )

المختار اي الذي لا يمكن للرأي ان يكون مختاراً الا به فالجواب عليه سيف  
البحث التالي فنتبه بدقة فكر وانصاف نظر

### البحث الثاني

في ان ذات الحرية اي ماهيتها قائمة بما سميتاه اختيار العمل لان  
الحرية خاصة<sup>(١)</sup> تكون بها قوة الارادة بحيث تعين نفسها  
وتخصصها الى فعل الارادة

(٣٨) الحرية اما ان تقوم ذاتاً باختيار التضاد او بختيار التناقض  
والحال ليس اختيار التضاد يقوم به حد الرأي المختار اذ ليس من  
مقوماته الذاتية . فاذا الحرية تقوم ذاتاً باختيار التناقض

فما يحقق ان اختيار التضاد ليس من المقومات الثانية للحرية ان  
توجد بدونه فقله تعالى حر مع انه مفترق بالذات عن الشر واختاره .

(١) م : قال « حصة » ليزج الفصل والملكة والقوة لان الحرية ليست فعلاً  
والا لا تكون ملازمة بل مفارقة لان الفصل مفارق . وليست بملكة مكتسبة ولا  
بملكة حقية طبيعية اما كونها ليست بملكة مكتسبة فلان الانسان لم يطر على ان  
يكون حراً مختاراً . وليست بملكة حقية طبيعية لانه لو كانت ملكة حقية طبيعية  
لكانت تشمل كل ما تتناوله طبيعة الانسان والحال ليس الانسان حراً بالقياس  
الى ما هو من المبادئ الاولى وغير ذلك مما يحيل اليه من ضمه ضرورة . ثم ليست  
الحرية قوة اذ ليست بقوة آلية لانها تحرك نفسها والقوة الآلية لا تقوس على  
تحريكها . ولا بقوة فعالة متحركة اذ كثيراً ما يفتق للسان ان لا يمكنه اجاز ما يريد  
باختياره ولا بقوة مدركة كما هو العقل والحواس لان القوة المدركة اذا استتمت لها

ولكن هذا البرهان يخرجنا من دائرة علم النفس فلنعودن الى ما هو سيف  
صدد هذا العلم فنقول :

تغير الشر ضلال وانخداع . في تحقيق ان ما نقصده الارادة وكل  
ارادة وما يحيل اليه باشواقها وأضلها على وجه الاستمرار ومن باب الضرورة  
انما هو الخير

ولكنه قد ينزل ما هو شر منزلة الخير اعني انه يظن خيراً ما هو  
شر فثبيل الارادة اليه فيكون ان ميل الارادة الى الشر لا يجلو ان يكون  
مبنياً على اساس ضلال وانخداع

والحال الضلال والانخداع نقص وعيب فارادة الشر المنبئة عليه  
نقص ايضاً بالضرورة وعليه ففوق اختيار الشر ليست تكون من ذاتيات  
الحرية او الرأي المختار<sup>(٢)</sup>

شروط العقل المطلوبة للادراك فليست في ذاتها حرة في الادراك وعدمه كأن  
تدرك الالبيض اسود او بالعكس . فاداني ان تكون الحرية خاصة من حواس  
الارادة (فوج)

(١) م : ومفاد البرهان المذكور في المتن ان نسبة اختيار الشر الى الحرية  
هي كنسبة ملكة الضلال والانخداع الى العقل . والحال ملكة الانخداع والضلال  
في العقل المختار هي نقص طبيعي فيه ولا يكون مقوماً من مقومات العقل البتة  
والا كان كل عقل من مقتضيات طبيه ان يتخدد و يضل وذلك من جهة ما هو  
عقل وهذا بين الصاد . ثم عندنا ان من دفع الطريق ان اختيار التنويع ممنوع  
ان لم يكن اختيار العمل او الفصل لان الارادة اذا كان ما يعينها الى فعل ارادتها  
فلم تمد بالاختيار الى تخصيص موضوع فعل ارادتها لان الفصل لا يتقطع عن موضوعه  
فلا بد اذاً من ان تعين الارادة الى الفصل يتضمن تعيين موضوعه ايضاً الذي هو

انما سوف نستوفي شرح هذا الموضوع فيما سوف يأتي من الكلام  
بمبد هذا

فينح اذا ان اختيار التناقص وحده يقوم ماهية الحرية او الرأي  
المختار

والحال ان اختيار التناقص ينصب تارة على نفس فعل الارادة وهو  
اختيار العمل وتارة على تخصيص موضوع بنوعه من المواضيع الواقعة تحت  
اصطفاؤه

والحال ان استعمال فعل الارادة هو متقدم بالطبع على تعيين موضوع  
الفعل لان الارادة من قبل ان تريد على وجه التمين هذا الموضوع المشار  
اليه تعين عليها ان تريد

فاذا الفصل الثاني او الصورة الثانية الاولى التي تقوم بها ذات  
الحرية وماهيتها الموصوفة بالنفسية (م : التي تبحث عنها في علم النفس )  
انما هي اي تلك الصورة الاختيار المعروف باختيار العمل  
وذلك لانني اذا استمتت لي كل الشروط الباطنة والخارجة المطلوبة

عده ونجته كما مر لك في علم الكلي . واما ان لم يقع تعيين تخصيص الارادة الى  
فعل اي ان وحد اختيار العمل فقد لا يوجد اختيار التمين كما هي الحال في الحركة  
البدنية بارادة التي تجمل بها النفس بالضرورة الى الاعجاب من صنع يدع الحسن  
والاملاحه فالعقل يمكنه ان لا يتأمل ذلك الصنع واما ان تأمله فالارادة لاول وهلة  
تجيب به بالضرورة انجابا بدنيا ولكن الترددي قد يجع فعل الاعجاب هذا فيعود  
الاختيار الى الحرية كما رأيت في المتن فينتج ان الاختيار متأسس ذاتا على اختيار  
العمل فاذا وجد هذا غلب

لاستعمال ارادتي فانه لا ازال مع ذلك غير متمين الى فعل الارادة اعني  
انني ابقى وليا لفعل ارادتي وربما له يبحث يمكنني ان اعزم انا نفسي واجزم  
بان اريد كما يمكنني ان اجزم بان لا اريد اي بالتارك حال كون  
الشروط الباطنة والخارجة اللازمة للفعل مستتمة متوفرة وبوحيز العبارة  
انني مع سلامة تلك الشروط المطلوبة يمكنني ان ابرز فعل ارادتي لو  
اترك ابرازه على السواء (١)

(١) م : في الاصطلاح الجمع عليه بين البشر ان الانسان يقال فيه انه حر  
اذا كان يبحث يمكنه ان يختار ما يشاء من احد شيئين او أكثر وان يريد اذا شاء  
وان لا يريد ان لم يشأ . الا ترى ان الانسان كثيراً ما يقول اردت هذا لانني  
ارودته وارودت ان اريده

قال القديس توما : ليست الحرية شيئاً آخر سوى قوة الاختيار والانتقاء .  
فيكون ما نتقوم به ماهية الحرية هو اختيار الارادة والمراد بالاختيار ان تكون  
الارادة الى مختلفات اعني ان تكون بالنسبة الى امور مختلفة بين فعل ولا فعل بين  
هذا الموضوع او ذاك يبحث لا يخصم الى واحد صبه بل يبحث ترضى باعرا لها  
وترفض ما نشاء فتأخذ هذا وتنبذ ذاك . ويميزون عن قولنا الارادة الى مختلفات  
يقولون Indifferentia voluntatis ولا تكون الارادة الى مختلفات الا  
بشرطين شرط شيئي اي من حطب الشيء وشرط قصائي اي من جانب النفس اه  
وقد مر لك شرح ذلك في المتن

قال القديس توما في ف ٦ من س ١٣ من الجزء ٢ من القسم ١ من خلاصته  
اللاهوتية ما تربه : الانسان لا يختار مدفوعاً بحكم الضرورة وذلك انه ما كانت  
ممكناً ان لا يكون فليس من الضرورة ان يكون . والحال كون شيء يمكن ان لا يختار  
او يختار فليس ذلك يمكن اخذه من قوتين في الانسان فان الانسان يمكنه ان يريد  
وان لا يريد ان يفعل وان لا يفعل وكذا يمكنه ان يريد هذا او ذاك وان يفعل هذا  
او ذاك . وسبب هذا مأخوذ من قوة العقل نفسها . وذلك لان كل ما يمكن العقل ان

والخلاصة ان الحرية خاصة من خواص العقل والارادة<sup>(١)</sup> مما توجب للانسان قوة يكون بها قادراً على تعيين نفسه من تلقاء نفسه (م : ويصرون عن هذا المعنى في لغتهم بقولهم *Auto détermination*)

### المطلب الرابع

#### في القدرية<sup>(٢)</sup>

#### المبحث الاول

#### في القدرية النفسانية

(٣٩) القدرية في اصطلاحنا هي وجود الرأي المختار وانكار

لدركه على انه خير فيمكن الارادة ان قيل اليه . والحال العقل يمكنه ان يفقه كأنه خير ليس فقط هذا الذي هو ان يريد ان يفعل بل ايضاً يمكنه ان يفقه بمنزلة خير هذا الذي هو ان لا يريد وان لا يفعل . . . . . ولهذا كان الاساس يوجب لا يحكم الضرورة بل بالاختيار .

(١) م : قوله ان الحرية خاصة من خواص العقل والارادة مما يريد به ان وجود الحرية في الذهن كوجود الارادة في العقل او النطق اي كوجود الشيء في اساسه ومصدره ولكن الحرية من الوجه الصوري هي خاصة بالارادة لا بالعقل وان كانت متأصلة على النطق وذلك لان شأن الارادة ان تريد . وشأن الحرية ان تختار والحال اختيار خيراً ما هو ارادة ذلك الخير والتشيطان متواطئان قادراً ارادة الخير واختياره مما ضللا قوة واحدة بالتباس الى موضوع واحد . ومن ثم كان الفعل المختار ينسب الى الانسان بكيته فلا يسبب الى العقل وحده بالاستقلال لان العقل من حيث هو في ذاته لا يمكنه ان يكون سراً وليس يسبب الى الارادة وحدها لان الارادة من دون العقل ليس لها قوة ولا شأن فالعمل المختار اذ هو فعل الانسان (عن فرج يصفري)

(٢) م : القدرية في اصطلاح العرب جاحد القدر وهم الذين يقولون ان كل

الحرية ويزعم اصحاب هذا المذهب ان كل اضافاتها مقدمات مساوية لها لتعين وتخص بمسبها اعني ان لها مقدمات كافية لتعيينها وتخصيصها من دون حاجة الى الالتجاء لسبب آخر معين وان افاننا التي نعدها مختازة حرة ان هي الاحصالات قطعية ضرورية عن مقدمات معطاة معلومة

وتختلف القدرية باختلاف متعلق المقدمات التي توقع التعيين في شيئان فان تلك المقدمات اذا اعتبرت من جهة تعلقها بمتافع الحياة فتسمى القدرية الحيوية *Physiologique* او من جهة تعلقها بعلم النفس فيسمى بها القدرية النفسية *Psychologique* او من جهة تعلقها بالعالم الميكانيكي فهي قدرية ميكانيكية واليك شرح كل ذلك

« ١ » اما اصحاب القدرية الميكانيكية فقدم ان ارادة الانسانية قوة مادية حكمها حكم باقي القوى المادية وهي خاضعة لشرائع الميكانيكي المختومة بالقوة فلا مرد لها ولا مناص من سيطرتها وحكمها .

« ٢ » اما اصحاب القدرية الحيوية في زعمهم ان اضافات الارادية للمقول فيها انها حرة انما هي اشبه بالافعال المعروفة بانها مرتكة *Reflexes*

عبد حائق لفعله ولا يروى الكفر والمعاصي يتقدروا (الحرطاني) واما سبب اصطلاحنا فان القدرية م القائل بالقدر المختوم على الانسان ويجحدون الحرية ويزعمون ان الانسان ليس يرب الله يصرف فيها كيف يشاء وضعاً او رفهاً ونفاً افعال ارادته مضطرة او قسرية ويختلف اسمهم باختلاف اعتبارهم لوجه الاضطراب كما ترى في المتن فتفهم من ذلك اننا لا نستعمل لفظ القدر هنا بمعنى القضاء الالهي المختوم او متعلق الارادة الذاتية بالاشياء في اوقافها الخاصة بل بمعنى مرادف لتعيين الافعال واختصاصها ومقابل لحن الاختيار فتنبه

وعاكها .

« ٣ » اما اصحاب القدريّة النفسانية فيزعمون ان الارادة تعمل بالضرورة بمقتضى السبب الاخرى والارحج متفيدة بمحكمه وتريد حتماً ما هو الاعظم والافضل من الخيرة المقدمة لها . اهـ

فالرد على القدريين الحيوية والميكانيكية وتفسيدهما تراه مبسوطاً في البراهين التي اقناها على الحرية حيث وفيما الشرح المطلوب ينحط حتى كان لنا مندوحة عن اعادة تفراجه هناك .

اما القدريّة النفسانية وزعمها لبس في مذهب بيلس بمظاهر خداعة . يزعم لبس ان الارادة تنصرف دائماً وبوجه محتوم نحو ما تنظنه خيراً لا عظم بحسب ما يحضر لها

ودليله عليه انه لا يتصور وجود اختيار ثبوتي تختاره ارادة سوية ( او الى مختلفات Indifférente ) من دون ان تعين اليه وتخصص له بقوة سبب راجح فان القول به من الحالات لانه قول مناف لمبدأ السبب الكافي<sup>(١)</sup>

البحث الثاني

في نقطة القدريّة النفسانية

( ٤٠ ) ان قول الخصوم بان الارادة تدبر دائماً لسيطرة الاسباب يستلها ما كان الارحج منها استماله بقصد او بشرف قصد منها هو خلف من القول وتحمك في الرأي . واليك البرهان عليه

قد يمتنع للارادة ان تكون بالخيار بين شيئين متساويين في الخيرة من كل وجه بل الواقع المشاهد ان الارادة كثيراً ما يعرض لها التعديلين متساويين في الخيرة كأن تختار احد كاسي ماء مثلاً او احد قطعتي ذهب متساويين او تقصد احد طريقين يتساويان مسافةً ووجهةً في والمالة كذلك تبقى في حالة سوية بلا مرأى ليس في جانب الموضوع شيء يؤول تعينها او تخصيصها . فهل يستدل من ذلك ان الارادة تظل حينئذ متذبذبة متروكة بين الشيئين لا تقوى على الزم الجازم على احدهما وانما لا يكون منها الا مثل حمار بوريدن الذي قيل انه مات جوعاً بين مديّ علق<sup>(١)</sup>

( ١ ) م : بوريدن Bouridon فيلسوف من فلاسفة المرميين عاش في الجيل ١٤ وقد اشتهر بالبرهان الذي يروون عنه وبلقبونه ببرهان حمار بوريدن وسار هذا القول بينهم يتلغون بمضربه لدلالة على حالة رجل بين مشوقين يوزنان فيه تأميراً واحداً سوياً فيتردد بينهما لا يدري اي المشوقين يتوجه بقصد وقد حصروا في هذا المطلب مثقاة الخيار الى مختلفات Liberté d'indifférence وقد ضرب الفيلسوف المذكور على الاختيار الى مختلفات هذا المثل قال : لو فرضنا ان حمراً أخذ منه العطش والجوع وأخذاً سوياً ووضعنا على يديه مسافة واحدة

( ١ ) م : ان مبدأ السبب الكافي الذي يتي عليه اصحاب القدريّة النفسانية منهم هذا قد خصه لبس بهذه البارة قال : ليس من واقع يكون صحيحاً او موجوداً وليس من صدق يكون صادقاً ما لم يكن سبب كافٍ لصدق هذا وصحة ذلك

كلا ليس رأي لبنتس على شيء من السداد لان الوقائع المشاهدة  
نقضه فهل صحيح ان مذهبنا ينتهي معه مبدأ السبب الكافي كما يزعم هذا  
الفيلسوف. والجواب لا نعم الحق واليك الدليل :

ان الارادة وان فاتها كل سبب داع من جانب الموضوع فهي  
حرة ان تريد فعلها من اجل ذاته فان عرض علي كاس ماء لاشرب  
واحد من جهة اليمين والآخر من جهة الشمال فيمكنني ان اقبض بيدي  
على الذي عن يساري ولا يكون السبب الحامل عليه الارغبتى في ان  
افضل فاستعمل ارادتي لجرد انه يروق لي ان اسلمها ويطيّب لي ان اصل  
فعل ارادة .

فاذا عزيمتي على الفعل وان لم يكن لها سبب داع من جانب الموضوع  
فهل سببها الكافي في قوى حياتي النفسانية

فاذا فهمت ان شأن الحرية الاصلي والاولي لان نتوخي من خيرين  
مختلفين احدهما ( وهي حرية التوخي ) بل ان تخصص نفسها وتقرر عزيمتها  
على ان تريد خيراً او لا تريد ( وهي حرية العمل ) حينئذ تنفع لك اخلاق  
الاعتراض ويصل لك الاشكال بمخالفه .

ثم يزعم اصحاب القدرية النفسانية ان الارادة اذا حضر لها خيران  
لا يتساويان فضلاً بل يرمح احدهما على الآخر فينتج عليها ان لا تقدر عزما

مداً من الشعور ودوا من الماء فيأي الشئتين يبدأ واي حجة من حاجته تبيل الى  
سدّها اولاً الجوع لم العطش . فقال بوربدن يموت الجار جوعاً وعطشاً بين العلب .  
والله . اد

على اخذ افضلها . هذا فهل لهذا الزعم نصيب من الصدق  
اذا عرض على صانع مهر في فن التصوير تمثالان يتفاوتان صناعة  
وحسناً فهل يبقى له الخيار في ان يصطفي احسهما او لا كأن تبين الى  
اختيار ايها هو الافضل ؟ فالجواب اتنا نعلم عن طيبة خاطر ان تفضيل  
الفاضل من التماثلين من جهة ما هو تفضيل ليست الارادة بالخيار فيه لانه  
يتمتع على الارادة من قبيل الامتناع الطبيعي ان لا تقضل من خبري ما يحكم  
العقل العملي حكماً حلياً بانه هو الافضل من كل الوجود وعليه فاذا صرف  
الصانع وكده الى مافي الشئتين من فضيلة الصانع وملاحه الفن الاضافية  
بينهما فلا تماثل لارادة ان تعطي الافضلية لما حكم له بالافضلية اعني ان  
تفضل ما هو افضل بيسطر على الارادة ويستولي عليها

الا ان الارادة يمكنها ان تقطع نظر انتباهها عن معنى الافضلية بين  
الامرئين الى اعتبار كل واحد منهما على حدة من جهة ما هو خير جزئي  
يمكنها ان تريده او ترفضه بحسب ما تشاء باختيارها

وعليه فيمكن الصانع المذكور ان ينتهي اجمل التماثلين او يبذره على  
انه خير ولكنه ليس بكل الخير اعني انه ليس بالخير المطلق  
وكذا قل في التمثال الاخر . لانه قد يمكن ان يراد ويمكن ان لا يراد  
لانه اذا اعتبر من جهة ما هو في ذاته فهو ايضاً خير جزئي

لارباب اني اذا اخترت الخير الاخرى وآثرت المفضل على الفاضل  
فاكون خفيفاً واتهم بخفافة الرأي ولكن الاواني بالخيار ان اتسامح في  
مهمتي واوصف بالحق . الاواني ان شئت ان اوصف برجاحة العقل



فاغضي الطرف عن الاعتبارات القائمة من جانب الموضوع والتي كانت من شأنها ان تتولى تدبير سلوكي وتصرفي واقول عند الفعل اذا عن لي او طالب لي قائل : Stat pro ratione voluntas فقلت لاني اردت . مشيتي تقوم عدي مقام السبب

قد تبين لك ان الانتقاء نفسه متأسس اصلاً على الاختيار المعروف باختيار العمل اعني ارادة شيء . اذا شئت وعدم ارادته ان لم اشاء

### المبحث الثالث

في الحرية الادبية والقدرة على فعل الشر

( ٤١ ) اذا كان مدار الحرية على الانفصال الادبية فالحرية تسمى بالحرية الادبية .

والمراد بالانفصال الادبية انفصال الانسان من جهة ما هي بالقياس الى غاية طبيعته الناطقة . وقد عرف مفهوم الحرية الادبية بانها القدرة الارادة على اختيار ما تشاء من الخير او الشر .

فاذا نظرنا الى واقع الحال فترى ان هذا التعريف يصدق على حرية الانسان فالانسان يمكنه ان يتوخى الشر واما اذا نظرنا الى الحرية من وجه الحق ومعناها الحقيقي فلا نراها تستلزم مكنة اختيار الشر . وان كان ذلك داخلًا في اطلاق مفهومها . وذلك لان مكنة اختيار الشر هي نقص في الحرية على حد ما ان مكنة الضلال والانخداع نقص في العقل وعيب .

فان الانسان الذي يعمل الشر انما ينزل ما هو متلبس بظاهر الخير منزلة خير حقيقي له فينبذ هذا ويأخذ ذلك والسبب الباعث على هذا الاختيار السيء المشروم هو ان الطبيعة الانسانية الواحدة يصدر عنها قوى متعددة لكل واحدة منها موضوعها الخاص بها .

والحال ان ما هو خير بالقياس الى قوة لا يكون بالضرورة خيراً بالقياس الى قوة اخرى . فكم من لذة تتلقى الشهوات السفلية وتقتنها فتحس هذه اليها ونتم بها مع انها شر وبال على الانسان الناطق

وعليه فاذا عقدت الارادة عزماً على لئول الخير الاسفل مما يشين بكرامتها ويدسها نازعاً عنها استحقاق المصلحة فاداهي تخالف سنة طبيعتها وتبش بما ينبغي وتجيء امرأً محلاً بالنظام وتظلم حريتها باساءة التصرف فيها . ولهذا يصفون الشر الادبي بالفاظ الوهن والقيصة والسقطة والزلة والشطط

ولما كانت الحرية لعمل الشر نقصاً في الرأي المختار كان من ضروب الحماقة الخفاء ان يطالب الانسان بها لنفسه او لغيره والاقبح من ذلك ان يدعها على انها حق مستحق واجب

فان الانسان لا يثبت له الحق واحد اساسي هو ان يسير باختياره ساعياً نحو غايته يتصرف بحريته في الوسائط المودية اليها لا المبعدة عنها والحال ان الشر الادبي حاجز صاّد له عن تلك الغاية وموجب به عن ادراكها .

فاذا تطلب الحرية لعمل الشر على انها حق مستحق لمو ضرب من

من التناقص وسقط من الدعوى وعليه فان كل سلطة قائمة على قواعد  
المشروعة اذا هبت لمناهضة الشر ومعاودة الضلال الذي يفضي اليه فاصدوت  
من الاوامر واخذت من الاحتياطات ما ترشدها اليه الفطنة وحسن  
الرؤية قصدت الى ازالة الشر والضللال واستصالح شأنهما من بين ظاهري  
البيال والنجسات فعمد سلطة هي واحداً على صيانة حتى الحرية  
الادبية وحامياً لحوزة حرمتها يرأب بهاصدق الحرية ويثأى بهافلسدها  
ولتلك السلطة ارفع من ان تزن بئمة التضييق على الحرية بل هي اولى  
ان تسمى مركبة ومحصنة لها

ولما ادعاء حرية اللجام يكبحها هو نفس ادعاء استباحة المحرمات  
واستغلال المنكرات ناهيك من انه فساد وخيم لمحي الحرية الحقيقية

#### البحث الرابع

رد على بعض الاعتراضات

(٤٢) يورد اصحاب القدرية على الحرية الاعتراضات الآتية التي  
مرجها الى نوعين من انواع الوقائع يقولون :

«١» ما يرى في اصعب الجرائم من الاندفاع الى فعل الجريمة ببل  
لا يمكن دفعه والعلة عليه

«٢» ما يرى في حادثات مختلفة متعلقة بالنظام الادبي من الاتحاد  
والاستمرار الثابت فكأنها منسوجة على منوال واحد وجارية على وتيرة  
واحدة ومتواصلة البقاء

«٣» ثالث اعتراضاتهم وآخرها مستمد من امتناع التوفيق بين الحرية

وبين الشريعة المعروفة بسنة حفظ القوة الفاعلة

فهنا الآن نمرض هذه الشكوك على محك النقص والانتقاد

متممدين الایماز فنقول

«١» في الاعتراض الاول نعلم بان دوافع كثيرة وعوامل مختلفة  
كالتأثر Herédité ومعاقرة السكرات والفجاء والملكات الردية وما  
شاكل ذلك قد تخفف عن الكثير من الجرمين عبء المسؤولية ووطأه  
المنافسة في الحساب بل يشبه ان بعضهم يصير معصوماً عن المسؤولية  
لزولها او لا يبق عليهم من المسؤولية ما يكفي لتحقيق معنى الذنب فيهم فلا  
يوصفون بحقيقة بالجريمة - ولكن مثل هذا الواقع من باب الشواذ والشاذ  
لا يكون قاعدة مقيساً عليها

فاذا القول بان المسؤولية متفية مطلقاً لان بعض الناس غير مسئول  
لهو ضرب من التحكم والادعاء بلاينة كما انه ضرب من التحكم ان ينفي  
النطق السديد والعقل السليم من الناس لان بعض الناس احق بمثل  
الشعور

«٢» يقول اصحاب القدرية و ان الافراد الذين يتألف منهم جسم  
الاجتماع احرار لكأن افعالهم تبدل وتختلف

والحال يستدل من لائحة معدل الانفسال الادبية ان بعض هذه  
الاممال كالتزويجات والتولادات اللاشرعية او زينة والذنوب والانتحارات  
وما شاكل يجري جميعها على وتيرة واحدة وينسج على منوال واحد مشهود

الثبات . فيستتبعون من ذلك ان الافعال المظنونة حرة مختارة حكما بحكم  
الحوادث الطبيعية من جهة انها تحول تديرها شرائع مقررة لامنوحة  
من فاعلها . وان حرية الانسان لا وجود لها (١) .

فقول جواباً على هذا الاعتراض يجب ان تنبه اولاً ان الافعال  
التي يفعلها الانسان ليس جميعها يوصف بالحرية فان الفعل لا يكون حراً  
الا اذا صدر عن فكرة وترو وهذا شرط من الشروط الضرورية لتقيام  
حرية

وكم من فعل خطير يفعله اهل الرصانة والوقار أنفسهم من قبل ان  
تغمره الروية وكم من رجل مستسلماً لمواجس المخيلة اعطى قيادة شهواته  
تحتكم فيه الاسرة او محبة النفس ويدن لسنة العادة فتستولي عليها الملكة  
بسيطرتها

هنا وان الحسوم يرتكبون خطأ آخر اد يزولون الافعال الحرة منزلة  
الافعال البديية الصادرة عن ارادة متسرعة تركب هواها وهذا سوء فهم  
لحقي الحرية

(١) م : ترى في الاعتراض خطأين خطأ من قبيل الواقع ونطاً من قبيل شرح  
الواقع . فالخطأ من قبيل الواقع ان القدرة يرفعون ان افعال الانسان تكون حرة  
مجرد انه هو سببها والفاعل لها . ويمكن ان تصدر عن حريته مع ان افعالاً كثيرة  
من افعال الانسان انما يفعلها قسراً او اضطراراً او بداهة عن غير قصد وقصد  
وروية فبذلك لا تكون حرة وان كان الانسان فاعلاً

وغلط الشرح من جهة انه يظنون ان الفعل المختار فيها فيه من المركبات  
بأسرها التي يتألف منها يكون مختاراً غير معين من وجه وهذا الخطأ ترى يناف  
بطلانه في المتن

نعم في وسع الانسان ان يفضل على ما هو ولكن واقع الامر انه في  
عالم احواله يستترشد في افعاله بمقاصد معقولة رشيدة

فاننا ان ضربنا صفحاً عن القصد الاخير الذي هو ارادة الخير الاعظم  
والكلي والذي ليس الانسان بالخيار فيه فترى ان كثيراً غيره من المقاصد  
المقنونة تفعل في ارادة الانسان مثلاً فتتقاد لها وتعمل بموجبها  
ارتجالاً من دون توقف ومن دون انتظار عزيمه متقدما الروية والتفكير  
ومن هذه المقاصد الميل القريزي لحفظ البقاء والميل القطري للتوليد ثم  
ما هو مطبوع في قلب الوالد من الحب نحو ولده وما في فؤاده هولاء من  
الحب نحو والدهم ثم تلمس رغبة العيش وهنالك الحياة ثم السعي نحو ما فيه  
مصلحة النفس ومنفعتنا . ويتحصل من ذلك ان الناس اذا تساوت لهم  
الاحوال ووجدوا في ظروف واحدة فيصرفون في الغالب الكثير الى  
المعمل بنوايا واحدة مرتشدين بمقاصد واحدة فيتفق من ثم ان القصد  
الواحد البشري وبارادة يعمل الكثيرين منهم ان ينسجوا اعمالهم على  
منوال مستو واحد وبنوعية مستمرة ثابتة

وان ما يرى بين الناس من مثل هذا التوافق الاضافي وهذا الاتحاد  
التقريبي لا ينبض دليلاً على انتفاء الحرية . لان كل فعل يفعله الانسان  
محولاً اليه بدافع قصد بديهي بارادة يمكن ان يكون موضوعاً للتروي  
تساوؤ النفس نفسها فيه من جهة اسبابه ونوعه ووقت فعله

فن كلاً ما بالخيار ان يسافر غداً او يبق في بيته وهذا امر ليس من  
يكراه او يشك فيه ولكنه من المقرر ان كثيرين تخلو بهم مصالحهم الى

السفر فيعقدون عليه عزمهم باختيارهم فترى ان عدد المسافرين والسواح يكون واحداً في كل يوم او يكاد .

فيتج ان تصرفات الناس الاحرار الجارية على خطة مستمرة والمنسوجة على منوال واحد انما يستدل منها ان لهم شرائع في الاعمال هي اشبه بالنسب الطبيعية وهذه الشرائع يطلقون عليها اسم الشرائع لادبية « ٣ » اما اصحاب النظرية الميكانيكية فيمترون قائلين وضع ان الانسان يثبت له الرأي المختار لحصل عن ذلك خلل واضطراب في القوة الفاعلة للعالم<sup>(١)</sup>

فيقولون لو انزلنا ان الارادة الحرة يمكنها ان تأمر بحركات جسمية غير التي تحصل عن فعل قوى الطبيعة على تقدير ان الجهاز الآلي لا يفضل فيه عامل غير عامل هذه القوى لكان يلزم عن ذلك انه يحدث في العالم كمية جديدة من القوة الفاعلة ومن ثم لكان يلحق ضرورة بمجموع القوة الفاعلة المستمر شيء كثير من الاضطراب والخلل . اهـ

والجواب عليه ان الارادة ليست علة فاعلة موجهة لمسولات

(١) اشتهر عن العالم ليكيني لافوزي Lavoisier القول الآتي وهو : ما من شيء في الطبيعة يذهب شيئاً وما من شيء يوجد محدثاً . وهذا القول الذي وضعه الميكانيكي المذكور بمثابة ضابط في حفظ بقاء المادة يطبق صدقه على بقاء القوة الفاعلة في العالم ايضاً وماله ان في العالم قدراً معلوماً وكية مقرر من القوة الفاعلة تظهر بهيئة عمل ميكانيكي كالصوت والحرارة والكهرباء واليوروان كل شكل من اشكال هذه القوة الفاعلة يمكنه ان يستتلف شكلاً آخر غيره ولكن مجموع القوة الفاعلة في العالم يبقى مستمراً ثابتاً لا يلحقه تغيير

ميكانيكية وانما ينحصر عملها في انها تخرج الى الفعل القوة المحركة في الجهاز الآلي ولكنها لا تنفذ ولا تبدل من اجل ذلك شيئاً من قوتها الحيوية لانها لا تفعل عملها في الخارج لانها مستقرة في نفسها فيكون ان القوة الفاعلة النافذة في الخارج حاصلة برمتها عن التزاع اخشي وعن القوة المحركة بحركة النقل وهاتان الاخيرتان هما قوتان ماديتان خاصتان حكم الشرعية المعروفة بسنة حفظ القوة الفاعلة<sup>(١)</sup>

(١) م : لكي تفهم مدى الاعتراض وقوة الرد عليه فنقل اليك موجز ما قاله نيفان انوف في مسوله قل : الجهاز الآلي حاض في اماله حكم قوى الطبيعة بفعل ما عمله هي على فعله . فهو قدرها ان الارادة تأمر بفعل غير التي يفعلها الجهاز الآلي تحت تدبير القوى الطبيعية ومدوناً اليها بسن تلك القوى لكان يحصل عن ذلك احتلال في ثبات القوة الفاعلة في العالم وهامنصل الاعتراض وبمعظم الشك اذا يقولون : اذا وضعنا ان الانسان بفعل امر حرجي يختار نفعه شروط التوازن الحاصل في المراكز الصناعية او أحدث حركة غير التي تحصل طبيعياً عن احكام ذلك التوازن فتقولوا ثا من اين يود على الدماغ التأثير المطلوب لاقامة التوازن الجديد ؟ فوضوا قياساً ذا حدين فالوا .

اما ان الارادة تجديداً لهذا التوازن فتقد من قوتها الحيوية . قدراً يساوي قدر العمل الذي اوجده وعلى هذا التفسير تسلم شرعية بقاء القوة الفاعلة الا ان الارادة يصير حكمها حكم قوة ميكانيكية وهي ان تنق قوة موصوفة باللامادية واما ان الارادة توجه على المراكز الصناعية تأثيراً حركياً من دون ان تقدر على يساوي ذلك الاثر من قوتها الحيوية وعلى هذا التفسير تكون الارادة عند زامت ، فضلاً على القوة الفاعلة في العالم وهذا الفصل الذي اضافته الارادة بمحدث بلا محالة . حلاً في ثبات القوة الفاعلة في العالمين وعلى كلا التفسيرين يتجلى التوفيق بين اصدار الارادة الحرة محل حركة جسمين في سنة بقاء القوة الفاعلة معونة سالمة فاداً لا وجود لحرية في الانفصال الجسمية . اهـ

## المقالة الثالثة

في نتائج الفعل الإرادي اعني الحالات الشوقية<sup>(١)</sup> والانفعاليات  
التفانية وفي العواطف او الشعور

## المطلب الاول

في القوة والألم (عن المطول)

(١٣) ان افعال الارادة ان لم يزوجهما بالضرورة ويلازمها متواصلاً

فليب « أ » ان افعال الارادة الحرة اذا أُخبرت في ذاتها فلا تقدر البتة  
في سعة بقاء القوة العاملة وذلك لان كل فعل ارادة مختار يزوجه واقع حسي كما  
ان كل تصور مجرد يصعبه تشبع في الحقيقة وفعل منها . والحال ان افعال الحواس  
والترفع الحسي يحل جميعاً في آلة من آلات الجهاز واليدن وكل اعمال الآلات  
ووظائفها لها هي حاضرة لحركة شريفة بقاء القوة العاملة  
« ب » يجب على برهان الاعتراض الذي اقترعوه في قالب قياس ذي حدين  
جواباً بجملة فنقول :

بين القسطين المنفصلين القتين يألف منها قياسهم ذو الحدين حد واسط  
ولهذا يحل القياس - ودليلنا ان بين كون الارادة لا تقدر بفعلها الحركي شيئاً من  
قوتها الحيوية وبين كونها تضيف بفعلها الحركي الى مجموع القوة العاملة فعلاً آخر  
جديداً مخالفاً لعمل القوة العاملة ( وهذا ان طرأ قياسهم ) حد واسطاً ممكناً بل  
واقعيًا وهو ان الارادة بفعلها الحركي المختار تبرز فعلاً غير خارج عن حيز القوة العاملة  
ولا يخالف لما بل هو خاضع لسيطرة تلك الشريعة العامة بحيث لا يفتقر به التوازن  
المطلوب بل يبقى سليماً صحيحاً . وشرح هذا الاخير نجده مبيناً في المتن اه  
(١) م : الحالات الشوقية او الانفعاليات النفسية هي ما يسمى به بلنتهم  
Rats affectifs

قوة او لم فلا اقل من ان تكون مصحوبة باحدهما في الغالب الكثير  
لما ما هي القوة وما هو الألم الذي هو ضد القوة فاليك الجواب عليه  
القوة لا تعرف بل تحد حداً رسمياً بان توصف بشروط وجودها  
ويذكر على حصولها واسباب زهوها وزوالها

فالقوة حق الموجودات ذوات الحس الباطن ونصيب ذوات الوجدان  
والضمير وهي حاصلة عن فعل يكون كاملاً بالكمال النفسي وبالكمال  
الشيئي اعني ان كمال ذلك الفعل يجب ان يكون قائماً من جانب الموضوع  
ومن جانب الفاعل او الحبل

والفعل يكون كاملاً بالكمال النفسي اذا زاولته القوة وراوضته  
بما اعطيته من الشدة والطاقة ويكون كاملاً بالكمال الشيئي اذا كانت  
الموضوع الذي يرد عليه الفعل يلائم غاية طبيعة الفاعل الذي هو مصدر  
الفعل . وهذا ما ذهب اليه ارسطو والقدسي توما ويناثا فليكن نقول  
« أ » ان القوة الفاعلة لكي تولد القوة الملمدة هي لتولدها يشترط لها ان  
تتشرعاً انتشارها اعني ينبغي لها ان تستغمد ما يوسعها من الفعل ولكن من  
دون ان تجاوز حد ما ينبغي من الاعتدال لتلا تقف في الاطرار المؤدي  
الى الساء والخوار والوهن . فيكون الشرط الاول لحصول الذة ان تفعل  
القوة الفاعلة مله فعلها

« ب » يكون الفعل كاملاً بالكمال الموضوعي اذا كان الموضوع مواقفاً  
لغاية الفاعل الطبيعية كما تقسم فان الذة لا ترداد شدة بنسبة عدد القوى  
الفاعلة او بحسب درجة انتشار فعل كل واحدة من القوى وان لم يحصل

في ذلك القل افرط مؤد الى السب والضعف . وانما لما كان القل واسطة يتأدى بها الفاعل الى غايته كان من الضرورة ان القل يتوقف كماله على تعلقه بالغاية وموافقة لما فاته اكمل اذا كان أدى للغاية فيحصل من ذلك هذه النتيجة المقررة القطعية وهي ان الانسان ليس بمجموع قوى متمازية متوازنة يشتد او يضعف ارتباط بعضها ببعض واتساق بعضها مع بعض وانما الانسان يقوم طبيعة واحدة تنفجر منها قوى متعددة فخر الماء من ينوعه .

وعليه فينبغي لهذه القوى ان تصرف باجمعها متوجهة نحو غاية اطيعة التي تصدر عنها جارية في ذلك على وجه متنسق ومرتب . فلى القوة السفلى ان تظل متقادة للقوى العليا حاضمة لاوامرها فان تأتت تلك على هذه وفطت على خلاف ما تقسطه لما مقررة بها فانها تجر حينئذ على صاحبها ( الذي تغيره هاهنا من جهة تمام طبيعته ) فساداً سيئ نظامه واضطراباً وسبباً للزن والالم .  
فهذا كما قلنا هو المذهب الذي يدعيه ارسطو والفديس توما . فهات الان نتتبه بالادلة فقول :

بحث

في اقامة البراهين على المذهب المتقدم ( عن الطول )  
( ٤٤ ) لدينا اثبات هذا المذهب برهانان برهان تعصيد من النظر والمراقبة النفسية وبرهان مستمد من الاختبار والتجربة  
اولاً اما البرهان الاول ففصله كما يلي

« ١ » على قدر ما تكثر فينا اسباب القوة الفاعلة المروية تتوفر لنا اسباب اللذة ودواعي النعمة كطيب العافية وهناء العيش وتعم الحواس ولذة العقل وفرح القلب والاشراح في الحركة .

« ٢ » لانه من دون قوة فاعلة على ما قاله ارسطو ونريد بالقوة الفاعلة القوة الفاعلة باختيار والتي تسهل لنا القل سد موازاة جهد طويل

« ٣ » ترداد فينا اللذة بحسب اشتداد فعل الفاعلية الاتوى انا اذا دجت فنغتم او ضعف النور فجد له فينا مأساً مؤلماً وبخلاف ذلك اذا اشتد ضوء النهار ففتخط به ونجد به مسوراً وكذا اذا عرض للذهن حقيقة لا طائل تحتها ولا غناء بها فيأخذنا منها شجر وجزع وسامة ولما ان كان ثم مطلب دقيق عويص يستكدياد الحاطر ويستحث همه البصيرة فاللذة منه شديدة تأخذ بجماع القواد .

ثم ان مواصلة القل لمي كافلة لبقاء اللذة . الا ان لشدة الذوق بقائها حداً تشهي اليه كما ان لشدة فاعليتنا المستوية المعتدلة ودواها غاية لا تتجاوزها . ذلك لان فاعلية الانسان انما لها تعلق قريب او بعيد بالجهاز الآلي والبدن

والحال ان سلامة البدن وصحته توفيقان على استخدام الآلات على وجه الاعتدال والتراخي والتمتع ومن ثم فلا تفرق اللذة شدة ودواماً الى المانهاية وانما لما حد تقف عنده . وهذا القيد الاستدراكي الاخير لا يقدح في صدق القول بان كل قوة فاعلة اذا استعملت كمال فعلها فهي مجلبة للذة وان اللذة ترداد شدة وبقاء بنسبة اشتداد الفاعلية انبساطاً وانتشاراً

وقد اجاد القديس توما اذ خص هذا الذهب بهذه الخلاصة قال :  
ان كان الفعل الكامل مستلماً فالفعل الذي هو غاية في الكمال يكون غاية  
في الاستلزام فينتج ان اللذة في الفعل تكون بحسب كماله . فاذ اللذة هي  
كمال الفعل . اه

« ٤ » واخيراً قال ارسطو كلاماً مليحاً دقيقاً قال : اذا عرض لنا امر  
مستحدث جديد فلم نجد اليه ارتياحاً وبه لذة الا لان ذلك الامر المستحدث  
يستدعي صرف انتباه اعظم وبذل فاعلية أشد واقرى - ثم بالعكس لم  
نرانا نمل من امر مبتذل لاجلته فيه اليس السبب في ذلك ان القوة بهيئها  
عبه جهد واحد بينه فلا تطيقه بل تقاوم عه همتها وعلى قدر وهن  
عنيتها تقل اللذة وتضعف . اه

ثانياً اما برهان الاختبار والتجربة فيباه انه لاحظ البعض بالتجربة  
ان الشعور باللذة وبضدها هما بنسبة شدة القوة الفاعلة وضعفها وقد تحققوا  
ذلك في حس السمع والظر والذوق ثم دلهم الامتحان اخيراً ان هذا صحيح  
في حس الشم ايضاً

فقد ثبت ايضاً قضيتنا التي هي قضية القديس توما وهي ان اللذة  
حاصلة عن كمال فعل الفاعلية ( انتهى عن الطول )

## المطلب الثاني

في ان القوة التي يسمونها قوة الشعور الشوقي Sensitive affective

ليست بقوة خصوصية متميزة

## البحث الاول

في تحليل ما يسمونه Emotion او هزة النفس

على مقضى طريقة علم النفس

( ٤٥ ) لا يخفى اننا نعلم النفس المحدثين يحملون الحوادث النفسية  
على ثلاثة اصرب مدركة او نفسية واردة او محركة وتوقية او اضغابة  
واعتزالية

واما المدرسيون فلا يسمون بهذا التقسيم ولكنهم يحصرون الحوادث  
النفسية في ضربين لاثنت لها : الحوادث التصورية او الإدراكية والحوادث  
الشهوية او الإرادية

( ١ ) م : لاعتزالية نسبة الى اعتزاز من اهتز قلبه اليه ارتاح وانسر . وتريد  
بالانفعالية الميئذات الحاصلة عن تأثير في المتأثر وهي كينيات واضغابة وبطلانها  
الانفعالات لانها كيفيات غير راضية

والذي حمل هؤلاء الغلاصة الى جعل هذه الكينيات الانفعالية قسماً ثالثاً كما رأيت  
هو انهم ظنوا ان هذه الميئذات النفسية التي يعبرون عنها بقولهم Emotion  
affection, sentiment ( تحركات او هزات نفسية وعواطف او رواعص ) انما  
هي انفعالات محضة بخلاف الادراك والبراع او الشهوة فانها قوتان فاعلتان وعبد  
فصدم انه يجب فصل هذه عن تلك وافراد الواحدة منها عن الاخرى لان ان يفعل  
لا يدخل في ان يفعل . اه وتري في اثن رداً مسياً على هذا القول

« ٢ » في الطرف الآخر من طرفي المقابل منجب ثان يقول ان العاطفة النفسية (او اللامع) هي فعل نفسي صرف متعلق بالم الاستحضارات القهنية<sup>(١)</sup> .

واما نحن فنقول خير الامور اوسطها والفضيلة بين طرفي الزيادة والنقصان وهنا الضمير والحس الباطن يشهد لنا ان الحركات والاهتزازات الحسية كالاحاساسات هي طيحية ونفسية معاً بل العواطف نفسها التي هي نزعات النفس الروحانية لا تخلو من ان يزاول على قياس ما معين وبدرجة ما هي من الانفعالات والاهتزازات الشهوية ومن هذه الجهة تكون داخله في صداد الحوادث الطبيعية .

وطيه فكان رأي القديس توما الوارد بهذه العبارة « ليس الاحساس خاصاً بالنفس ولا بالبدن وإنما هو حق المركب » رأياً يتناول صدقه عواطف النفس والادراكات الحاصلة بالمحاسن . وهنا كافٍ لدفع المذهبيين وتأيد مذهبنا فتامله

(١) م : عند اصحاب هذا المذهب انه ليس من استحضار للموضوع في القبح يفرد لوحده في التصبر بل لا يخلو ابدأ من ان يصاحبه غيره من الاستحضارات وان الاتصال الانساني او عاطفة النفس انما هو متوقف على تلاعب نفسنا لاستحضارات بمعنى ان تلك الاستحضارات اذا تنازعت فتمتد الحزن وان هي تألفت وتوافت فتورث الفرح وكل قدر اشتداد تنازع التصورات يكون اشتدات الانفعالات ( عن الطول )

### الجزء الثالث

في المقابلة بين افعال الانسان وافعال البهيمة

### المطلب الاول

في موضوع هذا الجزء

(٤٧) اتناقد اعتبرنا المعرفة العقلية والشيئة النطقية فليكن خاصين بالانسان دون سواء بقي علينا ان نبين انهما كنا حقيقة اي ان الانسان في واقع الامر يختص بهما من وجه الاستقلال . ولكن لما كانت الشيئة النطقية متوقفة على المعرفة لعقلية ومنوطة بها وجب علينا من الوجه الاخر ان تثبت ان التصور خاص بالانسان وحده وحده والحال قد قدمنا ان التصور هو ادراك المعنى المنفرد ومعرفة ما بين المعاني المجردة المتصورة من النسب الكلية والضرورية فأذاً وجب ان نعم ان الانسان هل يدرك المعنى المنفرد والكلي واذا كان يدركه فهل يتفرد وحده بادراكه دون سواء وبياناً لتلك وضعا القضيتين التاليتين

« ١ » القضية الاولى : ان الانسان يدرك الكلي

« ٢ » القضية الثانية : الانسان وحده يدرك الكلي واما البهيمة فلا



لا شك ان فعل الارادة يمكن اعتباره من وجوه مختلفة فان اعتبر من جهة ما هو منصرف سعيًا نحو الغاية او ميئًا ومعدًا من الوسائط ما يوصله الى الغاية كما هي الحال النية والقصد والاشوق والمزائم لو المقاصد فالارادة حينئذ ترسّ قاعلة دائية في العمل

واما اذا فازت الارادة بالفرض المطلوب فبطل فيها حركة الطلب وبهذه الجهة يقال ان الارادة خلعت الى الراحة ويحصل فيها حينئذ ما يسمونه التملك والرضى والطمانينة والسكينة قبل ان الراحة في الخير المملوك .

فاتصال الموضوع المحبوب بالقوة التي كانت تشوقه يحدث في الارادة تبدلاً او انصافاً ومن ههنا الجهة تكون الارادة منفصلة ولكن هذا الانفعال في الارادة ليس سكوناً وجوداً بل هو بعكس ذلك لان القوى الشهوية حالماً تلتصق بموضوعها يشتد نشاطها الى تمكين علائق الارتباط به وتذكر بارغبته في زيادة التثبيت بما اولاهما من القوة التي اخضت تطيب بها نفساً فعلي ادائية في العمل فان المبدأ القاعل لا يعمل بفعله الى الثلاثي فينتج من ثم ان الذي يسمونه العاطفة او الالامح Sentiment فيه معنى الانفعال ولكن هذا الانفعال يخالف في السالب الكثير حركة تشديدية من قبل الارادة هذا من الجهة الواحدة ومن الجهة الثانية نرى ان الارادة هي قوة منفصلة تنظر الى عمل جاذب من جانب الموضوع يؤثر فيها خروجاً الى العمل

فيتحصل من ثم انه لاسماع لجمل الانفعالات الشوقية والحالات

الاهتزازية النفسية قسمًا مفرداً عن باقي افعال النفس وقوها وانما هي داخلة بحكم طبيعتها في جملة الظهورات التي تعبى بها القوى الشهوية

### البحث الثاني

في المذاهب التي ذهب القوم اليها في شرح العاطفة او الالامح (٦٩)  
(٦٩) نرى القوم دعوا في شرح الانفعالات الشوقية كما هو شأنهم في كل علم النفس مدهين تطرفوا فيها وكلا المدهين سواء في البطلان «١» اما الماديون فيتشبسون بالمذهب المعروف بالمذهب الفيزيولوجي (النسوب الى علم منافع الحياة) صندهم انما يسمي هزة النفس انما هو مخصص القيام بانفعالات او تدلات طبيعية حاصلة في الجهاز الآلي كما هي الحركة والتشجير والاشارات والصراخ والقضاء والفسك واليكاء<sup>(١)</sup>

(١) م : قدم بك في ص ٧٢ من الفرع الاول من علم النفس ان هزة النفس او الانفعالات النفسية لا تنصل عن الظهورات الطبيعية فاقترح مثلاً يبرر عنه بقرط فيض الحركات كضحك والحلبة والقضاء والحدو

والحزن بين من تراخي الاعصاب وتوانم الافاعيل الحيوية واليكاء . فلله شهيد يديه ويومى باصابعه ويحب وضحك لانه جزل فرح . ونهي وتخور قواه الطبيعية وبكي لانه حزن كشيء

واما الماديون فيقولون الانسان فرح لانه يضحك ويحب وهو حزين لانه يبكي وهو غضبان لانه يحاكم ويلاطم . فلو رفنا هذه الامارات الظاهرة ارتقت كذلك هزة النفس وانفعالاتها فيقولون ليس من علاقة بين ادراك نطقي وحالة جسدية ولا تفهم كيف ان التصور يتركس أثره في جهاز آلي . اذ ليس في التصور من حيث هو كذا شيء مفرح او محزن وعليه فليس للتصور ان يولد انفعالاتاً انطوائياً في النفس ( عن الملول )

فان شئان قطع بصحة احد التقسيمين عن هدى ورشد يلزمنا ان تبين من قبل ذلك ماهي هذه الاحوال الانفعالية التي كان يسميها الاقنمون شهوات وآلاماً والتي يطلق عليها المتأخرون اسم الحركات وهزات النفس او التهيجات النفسية (عدد ٦٩ من علم النفس) فنقول: المتعارف عموماً ان لفظ تحرك او هزة النفس Emotion يدل على تأثير او هيئة انفعالية في النفس يدركها الضمير وتكون لبدة او مؤلمة بحسبها يكون المؤثر الخاصه عه خيراً او شراً . ولا يوصف هذا التأثير الانفعالي بانه انفعالي شعفي او اهتزازي Affectis الا اذا كان مفرحاً او محزوناً او لذيذاً او مؤلماً اي الا اذا اوجد في صاحبه ضرباً من التغيير يتجلى لتغييره بهيئة اللذة او الالم

الا ترى انه لايقول قاتل في امر اني تأثرت لهذا الامر او بالوجه الاخرى اهتزت لهذا الامر او هن هذا الامر من عظمي الا اذا كان قد شعر بتأثير يبعجه بشدة وقوة . واما اذا كان انفعاله مما لا يبالى به اي مما يندفع في حال سوي خلي فلا يصدق على حالته تلك كونها تأثيراً او هزة وتحركاً

واما التعبير عن هذه الانفعاليات بقولك شعور وعاطفة ولا يحج لهو ادخل على ان الوجدان والضمير ادرك هذه الكيفيات الانفعالية كما يتضح لك من معنى لفظ الشعور والماطفة ثم ليس كل تأثير او انفعال لذيذاً كان او ألماً يقال فيه انه تحرك او هزة نفس لامكان صدوره عن اثر طبيعي صرف . فهنا غذاء مثلاً طلب لك اكله وساغ لك هضمه

هضمته ويورثك لذة وان عسر هضمه فلا يستمر بل يحدث تخمة والماً . ومع ذلك ليس من يسمي استواء الطعام او تخمته تحركاً نفسياً او هزة في النفس . لان قولك التحرك النفسي او الهزة في النفس مضاه الحقيقي هو تأثير حاصل عن ادراك الحيز او الشر ادراكاً بالعقل او ادراكاً بالخيالة . ومثلها هزة الفرح التي تأخذ من الطفل اذا تراءى بين ذراعي امه بعد ان فصل عنها مدة وكذا هزة البوعة والتم التي نال الوالدة عندما ترى تردد انقاس عزيزها ووحيدها وتشهد حشوات صدره الاخيرة ولما كانت الهزات النفسية على ما عرفناها قد يشبه ان تكون تفسيرات او هيئت انفعالية تحصل فيها عن الفلاسفة المحدثين ان يقولوا : والحال ان الادراك والتزاع والشهوة هما قوتان فسلتان (اي موصوفتان بانهما فاعلتان بلوجية بالانفة)

فالذا لا بد وان تكون قوى النفس على ثلاث مراتب : قوى دراكه وقوى مريده ثم قوى انفعالية او اهتزازية

ولكننا نجيب ان خطأ هؤلاء الفلاسفة في انهم ينزلون القوة المنفعلة بمنزلة قوة حادثة ساكنة اي لا حراك لها بنة . والصحيح عكس ذلك لان القوة المنفعلة هي فاعلة ايضاً ولكنها لكي تعمل فتتفر الى تأثير يقع عليها ويمينا الى الفعل

ومن ثم فلا اهتزاز نفسي هو انفعال ولكنه انفعال يعين الى الفعل ويميل عليه ومن هذه الجهة ليس من مانع يجمع من جبل الاهتزاز النفسي في عداد القوسى الشهوية النزاعية

يتأهلها ادراكه من وجهه من الوجوه اي لا تدرك شيئاً من مراتب الكلي<sup>(١)</sup>  
 وإذا ابتنا القضيتين للذكورتين نستنتج ان ادراك الكلي يقم بين  
 الانسان والبيهة فصلاً في الطبيعة والثبات لا تعاوناً في الرتبة فتبع .

### البحت الاول

#### القضية الاولى

ان الانسان يدرك الكلي

( ٤٨ ) ان البراهين على هذه القضية كثيرة ولكننا نقتصر على  
 ذكر اخصها فنقول :

« ١ » من استقرأ احوال الناس عن قرب وتلمع شوقهم لا يلبث ان  
 يتحقق انه ما من انسان وان تمادى في دركات الجهل او انحط الى آخر  
 مراتب الغلابة والحماقة الا ويراها يقلب في عالم الكليات ويألفه متصرفاً  
 فيه والكلي يمدق به من كل جهة وكفى شاهداً على ذلك هذه الحقيقة  
 وهي اثنتان واثنا يساويان اربعة - هي حقيقة ضرورية وكلية عند كل  
 انسان وكل فرد فرد من افراد الناس يدرك كليتها وضرورتها ولو دواية  
 ضمنية وما من اسان يجمل صدقها وعموم اطلاقها في كل آن واين ومادة

( ١ ) م : للمتيقن ان ادراك الكلي - فعل خاص بالانسان من حيث هو قلنا ولا  
 يشاركه فيه غيره من جنس الحيوان اعني انه لا يجوز ان يكون موجود آخر من  
 جنس الحيوان يصلح لهذا الفعل ولكن يشاركه فيه غيره من افراد نوعه على ان هذا  
 الفصل يميز النوع الانساني .

« ٢ » ان بين كل الناس وجماعاتهم لساناً يكلمون به وعمراناً ونجاحاً  
 شخصياً يروون فيه ويؤمنونه وحسن اخلاق يؤثرون التعلق بها ثم ديناً  
 يدينون به .

والحال ان كل هذه الامور المذكورة تقتض وجود معارف مجردة  
 وكلية .

فالكبرى ثابتة لانها عبارة عن واقع مشهود لا يجمله كل من زاول  
 علم سير البشر ويغل الناس من غير ضلع ولا غرض . فلم يذكر الى الان  
 شعب او قبيلة او بطن او نخذ لسان لهم ولا لغة مصطلح عليها بينهم  
 وكذا ما من امة او شعب الا وتراها دائبة في توفير اسباب الرقي وال عمران  
 وحافضة الآثار قدم توارثته عن سلفوا وان كلا من عمران البشر الطارف  
 والثالث شأن مقصود ومروى فيه

وان كل امة وملة لها قواعد اخلاق وآداب تسترشد بها ومبادئ  
 دين راسخة القدم بينها وسائدة بين ظهرانيها الى ها كبرى قياساً  
 هذا قاليك اثبات الصغرى بالتفصيل :

« ١ » اما كون وجود اللسان يقتض قدرة التجريد والتميم فذلك  
 بين من وجوه كثيرة

اما اولاً : ان اللغة يقع فيها التفاهم بين ذهنين بواسطة لفظ واحد بعينه  
 والحال ان وقوع التفاهم بين ذهنين بواسطة لفظ واحد يستلزم  
 كون الذهنين يتصوران معنى واحداً بعينه شيء واحد بعينه<sup>(٢)</sup>

( ١ ) م : ليس التكلم قائماً بل فقط اصوات مبهمة ولا يبدل اللسان بقول ذكبه

ولم يكن الاختيار المحسوس وحده يكفل تحقيق هذا الفهم ولكن  
اللفظ وضع للدلالة على معنى مجرد لو على وجه من وجوه شيء من اشياء  
الطبيعة فاستعمله (أي اللفظ) يوقظ الانتباه ويصرفه الى هذا الوجه الوحيد  
من وجوه الشيء (أو المعنى الوحيد) فيلق به دون سواء فيكون ان  
التكلم والمخاطبة اذا ادركا هذا المعنى الواحد كان ذهنهما متلاحمين فيه  
على وفاق تام متشاركين في فهمه أي انها يتفاهمان

ب واما ثانياً فلأن اللفظ لا يتقوم بالفاظ مفردة بل تتألف من كلام  
مركب من قضايا

والحل ان محولات القضاياء مجردة كلية . قال ارسطو ما كانت  
جزئياً متشخصاً لا يقع محمولاً واما ما كان كلياً فانه يحمل على الجزئي  
وعلى ما كان اقل عمومًا وشمولاً منه فالانسان مثلاً يحمل على شخص كلياس

مقابل واما الكلام أو اللفظ هو جعل الفاظ بازاء مطابقة أو هو استعمال اشارات  
قولية توقفت في ذهن قائلاً وسامعاً معنى واحداً وتدل على ما في ضميرهما من الصور  
الواحد أيان كانا ومتى تخاطبا . والحال ان الصور المحسوسة تختلف باختلاف الافراد  
بل تختلف باختلاف الارقات في الفرد الواحد . واما الصور المعنوية أو المعاني فهي  
وحدها لها موضوع ثابت ومستقر يثبت صائراً على تغيرات الأشخاص والمكانات وتقبلت  
الازمان فإذ الاشارات القولية انكلامية لا تدل على الصور الخيالية المحسوسة بل  
على الصور المتصلة لأن هذه وحدها تتكرر مع تمايز الافراد وحدثن الزمان لا أن  
موضوعها مجرد عن تلك الاحوال ومنقوض عنه تلك الالوان الشخصية والزمانية  
والمكانية

فينتج من ثم ان اللفظ في العبارة عن معانٍ مجردة كلية

(عن المطول)

(اسم علم لشخص) وعلى الموجود المتفرد الانساني اهـ .<sup>(١)</sup>

(١) م : ان اهل علم من اللفظ قد افضى بهم البحث الدقيق عن اوضاع مفردات  
اللسان الى القول بان الاسماء جميعها هي من اصل وضعها لها شاملة لتعمل على  
موضوع واحد هيته واليك الأدلة على ذلك

« أ » اما اسماء التكررة فالأمر فيها واضح لان اسماء التكررة ما أطلق على  
كثيرين فهي اذاً من اصل وضعها مجردة كلية ويظهر قولنا كل الظهور في التكررات  
المشتقة لان الاشتقاق لتزاع لفظ من آخر للدلالة على معنى آخر أو وجه آخر من  
المعنى المناسبة بينها في المعنى والتكوين مع تمايز في الصورة كتفرك اسنان طرفة  
مشتق من الاسن وهو مشتق أو مأخوذ من مادة الالاناس أو مشتق من السيان كما  
قال بعضهم وكذا يمكن من اختلاف رأيهم في اصل اشتقاقه فالاسان يفتضح  
معنى مشتركاً أي مجرداً من لفظ الاسن أو السيان المشتق هو منه فيكون المشتق  
والمشتق منه مشتركين في معنى واحد ويطلقان على أشياء مختلفة أو على الاسن متعددة  
فيقتل للمشتق منه على المشتق وعلى غيره إذ نقول أيس الاسان بظهوره وانست  
البهيمه بولها وكذا تحمل لفظ الانسان على بطرس وبولس وهلم جرا فاشتق  
الانسان والبهيمه في معنى اصل الوضع وهو الالاناس وتوسع في معنى الالاناس حتى  
صار يدل على سبب الالاناس الذي هو التعلق في الانسان وفي هذا اشتراك بطرس  
وبولس ثم نقل لفظ الانسان الى معنى احسن من شمول وضعه لمصلحة بين نقل عنه  
ونقل اليه ودل على ما هو الحيوان الناطق وهذه الدلالة الاحمريه وان كانت احسن  
بكنيمه من دلالة الوضع لم ترل شاملة لاحتلائها على بطرس وبولس لاتحادهما سيف  
الحيوانية والناطق . ولا نقل ان لفظ الانسان يخص بشيء دون آخر فليس  
بوهلك صحيحاً من كل وجه لاننا نحيك ان المشتق لو لم يخص بشيء لم يكن  
للمشتق منه لكان الاشتقاق لغواً وميتاً لا حائل تحته ولا جدوى منه فضلاً عن ان  
لفظ انسان ان شئت زيادة تخصيصه الى حد ازالة التعميم عنه فلا بد لك من ان  
تزيد عليه شيئاً من ادوات التعريف وتلك الزيادة ليست احلية فيه بل هي خارجة  
عنه كاداة التعريف الحقيقية لا الجنسية وهذا صحيح فلفظ حكمه في كل الفئات .

٢٥ اما كون الجاح الشخصي القردى والرقى المكتسب بالاعمال دليلاً يثبت على وجود تصورات مجردة ومعان كلية على ما قاله القديس توما فإليك تبياناه:

فأذا ليس مرقاً من نفسه  
وقول ان حكم الاسم الجامد عند العرب حكم للشيء من حيث الشمول لانه قابل للتعريف

ثم ان واضح الاشتقاق في اللفظ لثا وضه واسمعه للدلالة على ما في ذهنه من النسب بين الاشياء التي نادى اليها بطريق الاستقراء ولا يخفى ان تلك النسب بين الاشياء التي دعت الى وضع الاسماء المشتقة هي من المعاني المجردة فأذا نفس وضع اللفظ والتكلام يستدعي في نفس الواقع قوة التجريد والتعظيم وأدل من الاسماء على قوة التجريد في واضح اللفظ هي الاضال اذ لا يتكر ان الاضال ليس فيها شيء من التخصيص لانها جميعاً بلا استثناء تكون محمولات لا موضوعات كما جضع لك من النطق لمحمولاً في ان يضل وان يضل ومما من المحمولات الشئ الذي يحمل على ما لا يحصى

٢٦ ليس الامر بخلاف ذلك في أسماء الاعلام نفسها وذلك لان أسماء الاعلام من اصل وضها تكررت خصها الاصطلاح بالعلمية . وقلت من اصل وضها للاشارة الى اللفظ التي وضعت فيها أولاً واصطلاح فيها على وضها ثم تخصيصها بالعلمية اذ كنتم من الاعلام ينقل من لغة الى اخرى كقولك بطرس مثلاً فانه محمول من اللاتينية الى العربية واصلها في اللاتينية يدل على معنى منكر (الصخرة) وكذا قل في زيد من للشيء في العربية من الزيادة . ولعل الامر كذلك في كل اللفظ على ما لنا . ومن ثمة اصل وضع الاسماء الاعلام تخفى ان واضعها قصدوا بوضها غرضاً من الاعراض المدلول عليها باصل اللفظ او معنى من معانيه المجردة فأرادوا أوغياً او تشبيهاً او حفظاً فذكر من دمي بالاسم أولاً المحل جراً من الاعراض الشاملة المعنى

٢٧ لما البرهان الفلسفي على ان اللفظ يستلزم في واضعها وفي مستعملها قوة التجريد فهو على ما يلوح في ان اللفظ قوة الاستقراء لان النقل كما علمت في بابك قد

ليس التقدم الشخصي والتجاع القردى شيئاً حاصلان عن فعل غيره وانما هو ثمرة اقدام صاحبه وجدوى نشاطه وكذا قوله . والحال ان التقدم بالمعنى الذي ذكرناه يستلزم بالضرورة في طالبه معرفة غرض ما مع الوسائط المختلفة التي يحقق بها الحصول عليه ثم ادراك النسبة المشتركة الرابطة للوسائط بأغاية ربطاً مودياً الى تلك الغاية المقصودة ثم الفكرة المروية في ما يمكن من اوائله من الاضال انصرافاً الى الفرض على وجه يكون ادراكه مكفولاً به

انزع بطريق الاستقراء والتعق من الاشياء المحسوسة صفات اولها منزلة خواص لا تنفك عن تلك الاشياء كما علمت في باب الاستقراء فوضع لتلك الخواص واصحابها القاطنات واشارات قولية اصطلاحية تدل عليها دلالة اصطلاحية بدليل ان المعاني المجردة الصرفة نفسها يعبر عنها باللفظ دالة من اصل وضها على شيء مفرد بالحق ثم عدل به بالنقل الى لفظ الجرد كما قدمنا وذلك بقصد عند ايسر تأمل . ولا تظن انه يوجد من يقول ان اللفظ على ما هي عليه اليوم تكون توفيقية اي منزلة لاختلافها باختلاف الشعوب والقبائل واتساع الاصطلاح فيها بحسب اتساع العلوم والمعارف والاكتشافات ثم لانه لا علاقة طبيعية بين اللفظ الدالة والاشياء المدلول عليها والأمر كان القبط الواحد الدالة على معنى مستعملاً عنه عموماً بين كل الشعوب وجارياً وروده على كل اللسان وفي كل زمان ومكان كما ان اللفظ لا يختلف باختلاف الشعوب والاماكن والازمان والاسان فاختلل بينك كتاب الشيخ في كل مكان فتصير عن الوجود والحزن . ثم أي علاقة طبيعية يمكن بين هذه الحروف الثلاثة ثم من وبين الجرم السماوي العظيم ولماذا الانجم لا يستعملون هذا اللفظ كالنجم

وهذا بحث طويل يستغرق مقالات مشعة طويلة ولكننا نكتفي بما قلنا الى هنا لان ما قصدناه من البرهان على القضية الواردة في المتن قد وفاه كلامنا حقه من البيان نجسب . اه

والحال ان ماذكرناه من المعارف اللازمة المطلوبة والاضال المروى  
فما يستلزم بالضرورة في صاحبها قوة التجريد والتميم .  
« ٣ » ان الادية والدين خاصتان مميزتان لدواعي الانساني وهما امران  
يتوقنان على ادراك الكلي بلا محالة وذلك لان الاضالقات والشرائع  
الادية اثنا في مبادئ كلية وضرورية تنولى تدبير الارادة المختارة الحرة  
وتوجهها الى الغاية القصوى .

اما الدين او حالة الدين فانما يتوقف على اثبات وجود الله بالبرهان  
المستند من مبدأ العلية وعلى معرفة الشريعة الطبيعية التي تفرض على  
الانسان الخضوع لله والتعبد له .

فيحصل من ثم ان الادية والدين بنيان على معرفة الضروري  
والكلي .

قد ثبتت ايضا قضيتنا الاولى وهي ان الناس باجمهم يدركون  
المعنى المجرد والاضافات الضرورية والكليّة المطلقة عن قيد الزمان والمكان  
والتي يصير التوصل اليها بتحليل المواضع المعقولة المجردة . فبقي ان تثبت  
لك القضية الثانية فنقول :

#### القضية الثانية

ليست البهية تدرك الكلي

( ٤٩ ) نقتصر من البراهين التي تثبت هذه القضية على مايلي

فنقول :

« ١ » البهية لا تأتينا بينة على انها تدرك الكلي وذلك :

اولاً : مما يوهن ان البهية تدرك الكلي ما تنوفر عليه من الاعمال البهية  
المعدنية والحال قد يناك في عدد ٦١ من علم النفس ان مثل هذه  
الاعمال المنعقدة يمكن شرح غامضها والكشف عن خوارق اسرارها  
بما لوته البهية من ادراك الصور المحسوسة ادراكاً عينياً لا مجرداً ثم  
بتوافق الاشباع التي يتركب موضوعها من نسب عينية وجودية غير  
مجردة .

ثانياً : قد ينا لك قيل هذا ان معرفة الكلي من شأن طبها ان  
تظهر ابتداء وفي كل اين بامارات خارجة كاللسان او اللقمة والجاح الشخصي  
وممارسة الاخلاق والتدين بدين ما

والحال ان الناس يحسمون رأياً واعتقاداً على ان البهائم لا تبدي شيئاً  
من مثل هذه الامارات الخارجة فاداً ليست البهائم تدلي ببهية على انها  
تدرك الكلي<sup>(١)</sup>

( ١ ) م : وينتج من ذلك ايضا ان القول بان البهائم تدرك الكلي مغرب من  
التحکم والرأي القطعي .

وان غاند مكابر في هذا القول فليد ان بين السبب الذي من اجله بقي هذه  
المعرفة محبوبة في خيال البهائم وكامنة في حرائق نفسها لا تتجد سيلاً للظهور  
ثم لو ان البهية لما قوة التجريد والتميم اعني لو اثبت عقلاً مثل العقل الذي  
قدمننا تحريقه لزم عنه لزوماً سطحيّاً ان لا يقف عقلاً في مراتب الرقي والانتشار  
عند درجة عقل الاسان بل لزم ان يغلفه فضلاً بعبداً اذ لا مرء ان البهائم مذ  
اول نشوئها تبلغ ملأ من الاعمال تقصر عن ادراك حياتها ولو صرفناها في الجدة  
والساء ومن تلك الاعمال مثلاً عمل النمل والنمل . والحال ليس من انسان يزود

« ٢ » بل بعكس ما تقدم يبرهن البهيمية بمجبة ثبوتية انها عارية عن معرفة الكلي وبراء من قوة التجريد والتصميم . وذلك لان ما نصف به اعمالها من وحدة الشكل والصورة ومن الثبات القوي لاجتورده تغييرا الذي لا يقوم معه الجراح الشخصي ولا يتصور معه معنى الرقي الذي وصفناه كل ذلك بنفي بآنا كون البهيمية حاصلة على تصورات كلية . ووجهه ان الموجودات التي اُرِفَت بقوة التجريد والتصميم لا بد لها من ان تدرك الفرض الواحد من لوجه مختلفة فيشعر فانها ترى ان هذا الفرض الملزم بلوجه مختلفة يمكن التوصل اليه بوسائط مختلفة وطرق متعددة ايضا .

قال العلامة بوسويت : لم يكن من الامور المذهلة ان البهائم التي يريدون ان يعزوا اليها كثيرا من الخليل لم توفق بعد الى اختراع شيء ولم يخطر لها ان تختلف سلاحا للدفاع ولا علامة للتداعي والتنادي ولا اشارة للاستصراخ استغاثة على الناس الذين يوقسونها في مصائدهم ويرهبونها وبالا . فلو كانت تفتكر او تعقل او تروى فكيف ولم لم تنوافق اصطلاحا على علامة من ادنى الملامات واحقر الاشارات وهو لاه الصمم والبكم يصطلحون على التكلم باشارات الاصابع واشد الناس حماقة وجهلا يفعلون مثل ذلك بينهم . فان رأينا ان البهائم لا تقوى على شيء من مثل ما ذكره ولا حظ لها منه فزى انها تسقط مرتبتها عن اسفل مرتبة الحماقة انحطاطا كثيرا وأنه من باب جهالة الدهن ومضافة الفل ان

الى البهائم هذه الدرجة من العقل المترقي . فادأ لأن تكون محرومة من العقل بالأولى (المطول)

نقطتها شريرة من اشتمه . اه

نتيجة ما تقدم

( ٥٠ ) . يتحصل مما تقدم ان الناس قاطبة يدركون الكلي كما انبشاه

في القضية الاولى

وان الناس وحدهم يتفردون بادراك الكلي دون سواهم كما في

القضية الثانية

فيتضح ادأ ان ادراك الكلي يقوم فضلا دأ بين الانسان والحيوان وان اللغة والجراح والادوية والدين هي جميعها خواص تميز بها النوع الانساني . ولكن هذه الخواص تنبني على قوة التجريد ( قضية ٢ ) فادأ ادراك المعاني المجردة والسكية هو ما به وحده قوام الخاصة الاولى والقائمة الاصيلة للنوع الانساني والمجتمع لكل الشروط التي يقتضيها تميز النوع الانساني تميزا حقيقيا <sup>(١)</sup>

( ١ ) م : ينتج مما قيل في لمن صدق تعريف الفلاسفة للانسان بأنه حيوان ناطق كي ان قوالم الحيوان حنس والباطل يصل دأني . فيكون قولنا الحيوان يعقل ويقيم وما شاكل جارية مجرى الخيال لا الحقيقة . والفصل الثاني بين تشيئين هو ما كان اساسا وسببا لاتي الفصول بينهما . والحال ان النطق في الانسان هو كذلك فالنطق اذأ هو ما يقوم الفصل الثاني بين الانسان والبهيمية

اما الرمان على الصغرى فهو ان العقل انما هو الذي من احد الهياز الآلي في الانسان هو افضل واكمل من الهياز الآلي في الحيوان . والعقل هو ما يكون به الانسان متفكلا في اعمال الصناعة والفنون ونموذرا من اجل اللغة والاجتماع ومتصفا بالملكة اللسانية ومنطقا تقطن بالاداب وقابلا لقيام بشائر الدين . اه

## ﴿ الفصل الثاني ﴾

في مابين الحياة الحيوانية ( او الحسية ) والحياة التي في فوق الحسية  
من التضاؤل وتبادل التأثير

تمديد : في موضوع هذا الفصل

( ٥١ ) كثيراً ما حلنا بأساق الكلام ان استطدنا الى القول بان  
الادراكات والتراطات الحسية ( او الحيوانية ) او السفلية والادراكات  
والتراطات النطقية تتفاعلان اعني ان بين الادواكين والتراعيين تأثيراً  
متبادلاً .

واما الان قد حان لنا ان نضم تلك الصف التي جئنا بها متفرقة في  
مرض كلامنا وان نجتمع شتات ما قلناه هناك بطريق الاستطراد والعرض  
ونستقصي امرها في هذا الفصل الذي عقدناه للبحث عن التأثير المتبادل  
بين حياة الحس وحياء النطق . فنستخلص من ذلك التأثير المتبادل شرح  
ما في بعض الاحوال الفسادية من غوامض الاسرار وممتاض الحقائق  
وقد جعلنا هذا الفصل على جزئين نبحث في الجزء الاول منهما عن  
تبادل التأثير بين الحواس والعقل ونتكلم في الجزء الثاني على مبادلة التأثير  
بين الارادة وباقي القوى التفاعلية المتعددة في النفس . الا ان كلاماً من  
الجزئين لا يستقل بمحضه عن الآخر بل يداخل احدهما الآخر ويمزجه  
بحكم الضرورة فنقول :

## الجزء الاول

في الحواس والعقل

## الطلب الاول

في تكافؤ الحواس والعقل وتلوضهما اي تشاركهما

## البحث الاول

في الشرائع التي يتدربها هذا التكافؤ

( ٥٢ ) ليس قصدنا هاهنا ان نستقصي الكلام على النسب  
والملاقات الكثافة بين ما يسمونه عموماً الجسد والفرس قد قدمنا ان  
الحياة الحيوانية الحساسة وايضاً الحياة النطقية تملن كلناهما بسلامة  
الآلات وصحتها وتبمان ما يبال القوة الحيوية العصبية من الطوارئ  
والتحليلات وان الروح في دوره يرتكس فعله على الجسم كما ابنا ذلك في  
شهادة حوادث متعددة مما ينبغي ان نمرآة ذلك هاهنا  
وانما قصدنا هنا ان نبين مابين وظائف الحواس وافعال العقل من  
مبادلة التعلق القريب . ومن هذه الجهة نرى ان تأثير الحواس على افعال  
العقل امر واضح لا يشوبه ريب لان من شأن الحواس ان تقدم للعقل  
الموضوع متداوله وتزاوله فاعطيه . وكذا بالعكس فان القوى الفاعلة العليا  
توقع اثرها على الوظائف الحسية . الا ترى ان الانسان اذا استغرق



متبعراً في عمل عقلي فلا يرى ما يجري حوله وهو ان تكلم الناس عن جانيه او تشاجروا لا يسمع شيئاً فيقال فيه انه ذهل مدله اي ساقى القواد ذاهب العقل عما هو اجني عن تصويره المستولي عليه الآخذ بقله .

فيكون السهو او التله Distraction ( تشتت العقل ) نتيجة عن انحصار فعل العقل في دائرة موضوع واحد ودليلاً على استجماع القلب بشي دون غيره . وانما هذا الواقع اي السهو والسهول وما شاكله من الوقائع النفسية العاضة يمكن شرح ما استغرق منه بالقاعدتين نفسيتين التاليتين

« ١ » اولاهما تقول ان كل فعل من افعال لقائه صدس في غيره اذ يرتد اثره على غيره من الافعال

قال القديس توما ان ضلاً اذا اشتد فيكمل فلا آخر وصوقه عن

الظهور .

« ٢ » اما القاعدة الثانية فتقول ان الارادة المختارة تأمر وسائر قوس النفس القاعلة تنفذ امرها فتفتح من ثم ان للارادة ايضاً ان تختد شيئاً من قوة وظائف الحواس القاعلة وتكلمها تمهيداً لفعل القوة الناطقة وتمكيناً لها من الانتشار

وان هاتين القاعدتين نفسيتين مع القواعد التي تنول تدبير تلاحم الاشياح وتألقها ( عدد ٥٩ من القرع الاول من علم النفس ) تكشف لنا القناع عن طبيعة ما يطرأ على الانسان من الاحوال النفسية الشاردة عن قوايتها وغير للمستوية كما هو الحسب والروى والمرء او الاضغاث

التخيلي Hallucination والجنون والصابية Délire والنوم الطبيعي والتويم المغناطيسي Magnétisme والتويم الجملي او الاصطناعي Hypnose او التجماع ( م : كما سوف ترى في باب )

ولكن قبل الخول في البحث عن هذه الاحوال الشاردة عن قانونها المتاد يرتب علينا ان نخل حالة النفس المستوية المأثورة كما هي حالة اليقظة والحالة التي هي ضدها اي حالة النوم فتقول

البحث الثاني

في حال اليقظة

( ٥٣ ) ان الحواس اذا تركت وشاتها فانها تدرلكو كذلك التخيلة والحافظة توقفان الصور المتشعبة والاذكار المودعة في خزائنها وتركها وتلمس الارادة السفلى الحيور المحسوسة والعقل يفكر ويحكم ويبرهن والارادة تنصرف سبباً نحو الخير الكلي او الخيرات الجزئية المتفرعة عنه او المودعة اليه .

وانما هذه القوى القاعلة المختلفة الموجودة في النفس تتميز بعضها عن بعض تميزاً واضحاً جلياً بحيث اذا كنا في حالتنا لمتلة السوية فلا نكاد نرئ من لخطر خلط بعضها ببعض بل تسهل علينا التفرقة بينها وخصوصاً التفرقة بين تصور موضوع وصورته او ذكره وزد عليه ان هذه الظاهر الحيوية في حالة استوائها واعتدالها كما هي منوطة التعلق بالارادة الحرة المختارة وخاصة لما ولوعلى وجه سلمي

ذلك أن الإرادة المختارة بما لها من السيطرة على نفسها وعلى باقي  
افعال النفس يمكنها متى شاءت أن تصرف فاعلية الحواس أو فاعلية العقل  
وتدفعها ولو بعض الدفع إلى الوجهة التي هي عندها الوجهة القضي ولها  
أيضاً أن تصدما ولو بعض الصدم من ملاحظة ما كانتا اندغتا إليه طوعاً  
لاشك أن التخييل مثلاً ثم عملها طوعاً متبدرة فيه بشرائها المألوفة التي هي  
شرائع اللاحم والتشابه ولكن عملها هذا قد يكون دائماً تحت سيطرة  
التروي وتدير الإرادة المختارة

وليس يتم لنا ذلك كله التهن ورفق الفكر بمجرد تأثرنا عن محسوسات  
كثيرة أو تشبع صور متعددة فينا وإنما العامل القوي والأصلي لانتشار  
الفكر وغناؤه هو سلطان الإرادة الحرة على أفعالنا المدركة

وإن ما يدركه الضمير من تقابل الاختلاف الطبيعي الحاصل بين  
الأدراكات الحسية وبين تشبعت الصور في التخييل ثم السلطان الذي  
للإرادة المختارة على كل قوة فاعلة تضيق تصرف به فيها أمراً وتبني لها  
خاصات تميزان حالة البقطة عن غيرها من الحالات

فإن قص أو زال سبب من السببين المتقدمين حصل في الإنسان  
حالات مختلفة من نوم وحلم وروى واضفأش وهذا إلى ما شاكل مما يضاف  
حال البقطة

### البحث الثالث في النوم والحلم والاضفأش<sup>(١)</sup> التخييل

(٥٤) إن حالة البقطة لا تنقل مستمرة على كيانها وإنما هي حال  
متقطعة لأن القوة الفاعلة النفسية التي تميز بها حال البقطة يلحقها كلال  
ويستأبها من حين إلى آخر انكسار حدة إن لم يتوقف عملها توقفاً تاماً  
والحالة التي تخمد فيها حدة أفعالها الجبوية وتهجم علينا فيها غشية  
بحيث تضعف فينا أو تزحف عنا معرفة الأشياء الخارجية ومعرفة أفعال  
نفسنا في الحالة التي تعرف بحالة النوم. وأتينا لا نتعرض هنا للبحث عن  
أسباب هذا التحول محتجاً بفيدنا علم منافع الحياة

وقد رأيت أن التمييز بين مواضيع إدراكاتنا أي قصوراتنا وبين  
موضوع متخيلتنا وأوهامنا إنما هو أمر يتبادر إليه ذهننا بلباقة وبلا عناء  
ففرق بين الشئيين ابتداء بإدارة المقابلة بينهما وعليه فبقدر ما تضعف  
فينا قوة الانتباه إلى الأشياء الخارجية أو تصرف عنها نظر البقطة مسترسلين  
إلى ما بين لنا من مدركات الخيال وأكبين مقن ما يطيب لنا من الأوهام  
فيقال حينئذ أننا اسقمسنا لحواس الخيالات

(١) م : الاضفأش مصدر أخف الحالم الرؤيا جاء بها ملتبة مختلطة ووصفناه  
بالتخييل للإشارة إلى أننا أردنا معنى حصوله في البقطة لا في الحلم ولقد لالة على أن ما  
يحصل في الخيال من الصور لا وجود له في الخارج ويسمونه بملتهم Hallucination  
ويزيدون به شعوراً متولداً عن احداث التخييل أو عن مرض مفسد لا صادراً عن  
موضوع وجودي كما مئرى في المتن « ٥٤ »

وعلى قدر ما تنظم في حدة الادراك يتشعب ماضي الخيلة ولا تثبت تلك الخيالات الوهمية الا وقد تحولت شيئاً فشيئاً الى صورة حلم فتدفع بقوة غريزية الى محتلمة مواضع تلك الخيالات طوراً بالاشارات وتارة بالايحاء وحيثما بالكلام كان شيئاً متحققاً وجودية وان الانسان اذا استوت عليه مخيلة قوية او اعترى مراكره اعصابه مرض مقسد فينقاد مستلباً لاضغاث خيالية حتى لا يرضها على ما يدركه مما حوله من الاشياء فقد يثق له حينئذ ان ينزل الصور للشخ في باطن تخيلته منزلة اشياء حقيقية وجودية فتوهمه ان تثبت الصور المرتسمه في لاطن موضوعاً يسهل في الخارج مع كونه معدوماً لاحقيقة له هو ما يسموه الاضغاث التخيلية او التوهم والتخيل .

واما في حالة النوم فان الانتباه يخرج عن ولاية تدبير الارادة المختارة فتائب الصور وتتركب التصورات طوعاً لا مكره على اخرى غير الارادة وزد عليه ان الخيلة والعقل يفترقا الدليل المصلح للادراك وهذه حال يستب فيها السلطان لخيالات شاردة عن ضغط التدبير نادة عن نظير الاتقاد وهي الحال التي يعلقون عليها اسم الحلم حقيقة

فقد فهمت اذاً ان ما في الاحلام من الاضغاث المخلطة التي لا يلحمها رابط واحدة انما مبته نوات الانتباه الارادي وقد يتفق ان تتألف تلك الاحلام وتتحضر بضر من الاتحاد حينئذ فانسبب في تعاضدها وتوافقها هو الشرائع المعروفة بشرائع تتألف البديهي الاتفاقي او يكون السبب في ذلك ان النفس استفزتها هزة تقساية شديدة ملكت قيادها .

فاذا السبب الشارح للاضغاثات التخيلية ولوهام الاحلام الخداعة انما هو ذهاب الادراك وفوات التفكير . قاتل

### البحث الرابع

في الجنون والهذيان او الصابة Deliro

( ٥٥ ) ان الانسان اذا كان في حال اعتداله واستوائه فهو ولي عقله وارادته يتصرف فيما برأيه المختار . ولما اذا خرج عن حالة استوائه هذه بحيث لم يعد يملك امر نفسه بل قد مال له عليها من الولاية المروية اخره اضني انه لم يعد يقوى على صب انتباه فواء المدركة على الاشياء الخارجية ولا على توجيه افعاله الى غاية معقولة ومشيدة فانه يوصف حينئذ بالجنون <sup>(١)</sup> هو مجنون عقل العقل او الشعور .

حالة الجنون حالة يفقد فيها المرء قوة التدبير الرشيد فتدفع فيه الاشباح والامبال على رسوم هواها من دون ان يكون لقوة الادراك على القوة التخيلية لمرء مطاعة او عين متفقدة تسبب هذه مطلقة العنان لتلاعبها بما يدركه الاوهام والاحلام فهذه هي حالة الجنون

واما الصابة فهي ضرب من الجنون لموت الزائل او المنقوع وكثيراً

(١) م - يسمون الجنون بلعهم Fou او Aliené او Aliené a se لغة لاتينية مركبة معناه ينجي عن نفسه ويخرج عنها وبمعنى العرب مجنوناً من انقواء الجنون والجنون من جاء الليل ستره والظم عليه فكان عقله اعظم وفقد وزل واختل فلم يعد يدرك ما به على نفسه من الولاية برويته واختياره وكذا يتوافق اصطلاح القضاة اه

فيه ذكر ما حدث له في صفته الأولى

وأما الحالم فقد يذكر عند يقظته ما حدث له في نومه وحلمه

### البحث السادس

#### في الأيام والنوم<sup>(١)</sup>

(٥٧) الأيام في اصطلاحهم هاهنا عبارة عن فعل يثار به في الخيال شع قريب يستدعي غيره من الاشباح التي تزأوجه وتصاحبه

(١) م = الأيام مصدر اوم وهو ما يبرهن عنه في لغتهم بلفظ Suggestion والنوم يسمونه في لغتهم Autosuggestion حصول الوم من النفس وفيها - والوم يراد به ما ما تخيره القوة العقلية اختراعاً مرمكاً من عند نفسها على نحو المحسوس وما يقع في القلب - ورأينا ان هذا اللفظ يبر عن فوهم Suggestion بعض التصير فان لفظه suggestion مشتق من Subgerere فعل لا يتي مصاد وضع تحت شيء ثم استعملوه للدلالة على موس له شيئاً وادعوه اليه - ولعل لفظ التخييل يفي بالدلالة على معنى Suggestion لان التخييل في اصطلاح المطبقين ابداع خيالات تثار بها النفس قبضاً او بسطاً فتقر او ترغب بواسطتها وعليه فيكون لفظ التخييل دالاً على ما يراد به عندهم بلفظ Autosuggestion والتخييل معنى اللازم ببدل به على حصول تلك الخيالات في النفس ومسا - وكذا لفظ النوم - ولكننا فضلنا لفظ الأيام على التخييل جرياً على اصطلاح اهل البديع اذ الأيام عدد هؤلاء هو لفظ له معنيان قريب وعريب فاذا سمع الانسان صوتاً الى فهمه القريب ومراد التكلم القريب - فكان بين الأيام بالفي المذكور وبين معنى اصطلاحهم Suggestion وجه شبه كثير لان لفظ Suggestion مستعمل عندهم للدلالة على اثار موروثة قريبة تستدعي غيرها قصداً الى عمل المؤثر فيه على فعل ما تشع صورته في الفن كما رأيت في الفن والله اعلم - اه

ليحصل المرء بذلك على مباشرة الفعل الذي اوقظت صورته المرتحة سيف الخيال .

وان شئت ان تعرفه من جهة ما فيه من معنى الانفصال ( اي اذا اعتبرت فيه معنى السبب او الفعول لامننى السبب او الفاعل ) قل : الأيام اثر موقع على عمل ومقبول منه بلا سبق رضى من ارادته المختارة . والحالة التي يكون فيها المرء مستعداً لوقوع الوم عليه وقبوله بلا معارضة ولا ممانعة يطلقون عليها في لغتهم لفظ Suggestibility اي استعداد لقبول الأيام وللاس جميعهم هذا الاستعداد لقبول الوم او للتخييل ولكن مع تفاوت بينهم

اذا قلت لرجل مثلاً على جبهتك ذبابة فقراه الخيال يسارع ينده الى طردها مذعناً لتفرك وعاملاً به بلا تردد ولا تفكر فكأنك فنته بقولك ولوقفت فيه الوم .

واضح للناس ايهاً اي اذكاهم في ايقاع الاوهام المشعوذون والدجالون والحدايعون

وكذا يصدق هذا الوصف على المماره ( محامي الدعوي ) والمليين والتجار وغيرهم فان هؤلاء موهمون بضرب من الأيام قد يكون ممدوحاً واخص الاسباب التي تهيئ المرء مستعداً لقبول الاوهام حدة التخييل وفوات الانتباه والترويح

والأيام ليس يكون دائماً مفعول فعل من الخارج اذ قد يحصل في المرء بفعل نفسه عن تصمد ومعرفة منه او عن غير تصمد ومعرفة وحينئذ

ما تصحب بعض الأمراض كالحمى البغدية وغيرها ومن علاماتها كثرة الهذيان والاضطرابات التخيلية واختص ما تعرف به ذهاب الانتباه وانفاس الفطنة .

وأما إذا زالت عن الإرادة أمرتها على الشهوات وسلطتها على الأفعال الخارجة عن الإنسان لهذا السبب خاصة فيكونه يعرف بالجنون السبي تشبيهاً لصاحبه بالسبع لما يظهر منه من الحركات الترددية<sup>(١)</sup>

### الببحث الخامس

في التفتيق<sup>(٢)</sup> الطليعي

(٥٦) حال التفتيق يختلف كثيراً عن حال الحلم الاعتيادي

(١) م : أما الرعدة ويسمونها البلاء العارضة ثم الحق فليسا من أنواع الجنون وإنما هما حالتان عارضتان أو مبرورتان تكون لهما ناعية النفس ضعيفة أو فاسدة بالغة .

وأخص الأسباب الفاعلة في انحدار القوى النفسية النسل أو الوراثة ومخاطرة السكرات والانفراط في الشهوات البدنية أما التأمل فليجمع عليه اليوم أنه علة للاضطرابات النعاسية التي تنتقل إلى البين وكذا الجنون بأقواه قد يكون موروثاً ينتقل إلى البين

وقالوا التأمل من أكبر العوامل في الضؤى ويراد بالضؤى Dégénérescence هزال في الخلق والتهابة ووصفه الضؤى ( بشد يد الياء ) وهو ان يحمي الولد أقل قوة ونجاسة من أقرانه الأدينين - ولهذا قد حرمت الكنيسة ومن قبلها الشريعة الموسوية التزويج في ضمن درجات معلومة مسجلة من القرابة الدموية . أو

(٢) م : التفتيق مصدر عفت إذا نام وهو يسمح حديث النوم أو نام في أرقده وهو ما يسمون عنه في لغتهم بلغة Somaambulisme

لأن المنطق لا يفقد استعمال حواسه جميعاً إذا ان ادراك النظر والسمع وخصوصاً ادراك اللمس تبقى فيه سليمة صحيحة .

فالمنطق ينتقل من محل إلى آخر بمنطق ولياقة لا تكاد تراه له في حال اليقظة وهذا دليل على أن الإرادة هي المديرة للقوة المحركة فيه إلا أن مراقبه للأشياء الخارجة وحر كانه الإرادية يكون نطاقها في حال النفقة اضيق منه في حال اليقظة .

حكى بعض الرواة عن رجل اسمه كنتلي قال أنه في حال غفقه كان يوقد سراجاً ليكتب فإن أطفأ آخر وأوقد سراجاً غيره فكان يجيل له أنه في ظلمة حالكة ثم يتحسس ليوقد سراجاً ثانية

فقاله المنطق إذا شبه بحالة من استغرق متصراً في عمل أشغله عن الانتباه إلى ما سواه .

وهذا فرق أول بين الحلم والافتيق . وأما الفرق الثاني وهو خاص بحال النفقة - فهو أن المافتق إذا استغنى من سبانه فيحمي من ذهنه ذكر ما حدث له في حالة غفقه وأعجب من ذلك أنه إذا عفت مرة ثانية فيحمي

ويقال السبات والتخوم إبداء النوم إذا أخذ في الرأس ويتقدم ذلك النعاس وهو فترة في الحواس أو مقاربة النوم وقيل يراد به الوسن - فإذا زاد على السبات فكشفت بعض الحواس لا جميعها فهو التفتيق وإذا سكنت جميع الحواس فهو الانخفاض فإذا طال النوم واستحكم فهو الرقاد وهو النوم الطويل أو هو خاص بالليل فإذا نفل نومه حتى لا ينبه بالصوت قبل استنقل الرجل وهو مستنقل ويقال انقله النوم فأنشأ زاد أيضاً قيل سيخ وهو اشتد النوم وانقله

( عن كتب النفقة )

فيحصل في المرء ما يسمى التوهم أو التخيل Autosuggestion

وان التوهم قد يكون سبباً لأمراض تعرف بالأمراض الخيالية الوهمية فانوساوس مثلاً والترفص في المنهب والتصلب في الرأي والتعصب والملكة المستولية السائدة جميع ذلك من ضروب التوهم. والخلاصة ان الاعياد استشارة صورية اوشبح يجعل على الفعل فاذا كانت لايجعل على الفعل فليس من قبيل الاعياد المراد هاهنا

والذي يشرح لنا سر ما في الاعياد انما هو السمة النفسية التي اومأنا اليها من قبل وهي كل تصور موعز به (موم) ومقول فيصير الى ان يصير ضللاً وان شئت ان تتكلم على طريقة علم المافع الحبوية فقل كل خلية من خلايا الشوكة القمارية اذا وقع عليها تأثير فضل حسي فانها تعمل في في الاياف الصصية الحركة وفي آلات الحركة التي من شأنها ان تحقق موضوع ذلك التصور

ثم اعلم ان الاعياد لايقع على الارادة مباشرة او بالمماس . بل يفعل فيها بواسطة الخيلة والشهوة او النزاع الحسي لانه يلقي الى الهل الموهوم موضوعاً يجعله على الفعل<sup>(١)</sup>

ولحالة التي يسود فيها سلطان الاعياد هي مايسمونه التهيج

Hypnose

(١) قال القديس توما : ليس من حقيقة يمكنها ان توقع على الارادة البشرية اثرها بطريق المباشرة بل جل ما يمكن الخليفة ان تتوصل الى الارادة بطريق الواربة والتسبب بأن تقدم لها موضوعاً يستجيبا بشدة او مخفة اعني انما هي الخليفة تتوصل الى الارادة من طريق الاقتناع . ف ٩ من ص ٢٢ من مقالته في الحق

البحث السابع

في التهيج<sup>(١)</sup> Hypnose (البيات)

(٥٨) التهيج (في اصطلاحنا هنا) عبارة عن حالة واسطة بين اليقظة والنوم<sup>(٢)</sup> قد تحصل في المرء بقوة وسائط خارجة اصطلاحية واخص مايقوم به على مايلوح لنا انه حالة قبول الاعياد على وجه غير مستوي يكون فيها المرء المدجج او الموم تحت سلطة النوم (يكسر الواو) متقادراً له احياناً كاملاً او ناقصاً .

واما الوسائط التي تستعمل لالتقاء هواء هذا الضرب من البيات الذي سمي به التهيج فهي كثيرة ومختلفة . والنصر الجوهرية في الوسائط المذكورة انما هو الاعياد (بللني الذي شرحة المتن في البحث المتقدم) فان اهاجج انما يوم لان البيات يربس مستوياً عليه اعني ان النوم يقلب عليه لانه الذي عليه بطريق الاعياد .

(١) م : السهاع مصدر معجم تام نومة خفيفة ويراد به لبيات والنوم من هوم وقيل هذه اللاحقة تدل على اول النوم والنوم الخفيف وقد عبرنا بالتهيج او البيات عن قولهم Hypnose لحظة يوقظها معاصها للحاس وتنفذها للدلالة على النوم الذي يأخذ في الرأس بقوة وسائط خارجة وكانوا يسمونه من قبل التويم لاصطاعي او التويم صناعي .

(٢) م : يعني ان ليس حال يقظة مستوية ولا حالة نوم مستوية بل هو نصف نوم ونصف يقظة او هو ضرب من الحاس او التحدّر ويروده البيات او هو ضرب من التحول والتدله

انما الذنوب التي تنسبون ارتكابها لاصحابكم هؤلاء هي ذنوب معمول  
صانعكم . ان مومكم ( بفتح الواو ) يعرف من نفسه ان عليه دوراً يلعبه  
في مسرح روايتكم فيقوم به سلامة ضمير تصوته سكيناً من ورق ليطن به  
صدر قريه فيطم ان سكينكم غير مؤثر ولا مود الحياة فيطمن به صدوه  
الموهوم في صدوه بلا هية ولا خوف . اهـ

قد يمكن ان يقع بعض حوادث يرتفع فيها الضمير ويستولي الايام  
استيلاء متغلباً ولكن مثل هذه الحوادث لو حصل يجب احصاؤه من  
الحوادث المتعلقة بالسكر والصابية ومثل هذه الحوادث لا ينبغي ان نتخذ  
قياساً او ننزل منزلة ضابط عام لندورها ونوقعها سافية ككثير من الحوادث  
اواقعية المشاهدة . فكم من شخص شديد القول للايام يدفع عنه تأثيره  
متغلباً عليه ولو تكرر فعله وذلك فيما اذا كان الايام يجعله على صل ما لا  
يوافق تهذيبه السابق واخلاقه التي تعودها وجرت عليها سيرته  
هذا وكيفما يكن من الامر فطبيعة التهجاع مسئلة لاينة في عمومها  
وكانت في خيائها إشكالا .

ولكنه من المقرر ان حالة التهجاع هي شبه بجهة النوم واطهر خواصها  
نمها استعداد قبول الايام على نحو عظيم وقد ذكر كثير لا يضبط قياس  
فان المهييج او النوم تبو حواسه عن العالم الخارج شاردة عنه لا  
يطلق بها لاصوت النوم ( بكسر الواو ) و اشاراته وحركاته فهو اشبه برجل  
استغرق دمه منجراً في عمل عقلي فتسله عن كل ما حوله فلا يرى ولا  
يسمع شيئاً مما يحدث حواله وعلى جانيه .

والسر في صناعة التوهم او التهييج ان صاحبها يعالج من يريد  
توهمه بمذاقة ذه فبفتن حرة مخيلته ويجعو ارادته الشخصية كلها  
او بعضها .

### الجزء الثاني

في الارادة وبقي القوي النفسية الفاعلة

### المطلب الاول

في ان اتصال النفس المختلفة تؤثر في الارادة

( ٥٩ ) يقع التفاعل بين افعالنا جميعها فيؤثر بعضها في بعض  
بالمبادلة . قدي في ما قل ان هان بين الحواس والعقل تأثيراً متبادلاً  
فها ان شكك على لارادة من جهة ما لما من النسب مع سائر افعال  
النفس فنقول :

« ١ » ان الذي يوقع على الارادة التأثير الاول والقرين اتصالها هو  
العقل اذ يحضر لها موضوعها الخاص الذي هو الخير المجد اي خيرية  
الاشياء

« ٢ » اما الحواس الباطنة والظاهرة فانها تؤثر في الارادة تسيباً وعن  
بمد لانها تؤثر فيها بواسطة العقل اذ تحضر للعقل الحسرات المحسوسة  
بصورة شبيهة او اشبه .

« ٣ » اما النزاع الحسي فأنشيره يقع على الارادة عن قرب

وبلباشرة . فافا كان موضوع الإرادة مواصلاً لموضوع النزاع الحسي  
فستفيد الإرادة العليا من النزاع الحسي عوناً وقوة ويحصل خلاف ذلك  
إذا تعاند موضوعا الإرادة والنزاع بأن يتخالف موضوع المبلين في الإنسان  
لأن الإرادة حينئذ تفقد من القوة والنشاط قدر ما أعطيه الميل الحسي  
بناء على القول الشائع بين المدرسين وهو : أن فضلاً إذا اشتد كثيراً  
فيوقف فضلاً آخر

وأما الشهوات والآلام فتضل في الإرادة عن بعد وبواسطة إذ  
تشوش حكم العقل وتفسد عليه رأيه

« ٤ » وأخيراً أن حياة النشوة تؤثر عن بعد في حياة الحس وحياة  
الطق بوجه العموم وفي الإرادة بوجه الخصوص . فما أكثر الحوادث التي  
تدل على أن الصحة والأمراض تؤثر كثيراً في استعمالات النفس الادية  
وكذا بالعكس أعني أن حالة النفس الادية تعمل في حركات الحياة  
النشوية الآلية بأن تجعلها قياسية مستوية أو شاذة مختلفة .

### المطلب الثاني

في أن الإرادة تعمل في باقي أفعال النفس

( ٦٠ ) أن الإرادة تأمر جميع النفس الفاعلة إلا أن أمرها وإن لم  
يكن جائزاً على وجه الإطلاق وعموماً عليه فهو مع ذلك محقق التنفيذ  
وكان علماء اللاهوت الأدبي الاقدمون يقولون ليس سلطان الإرادة  
بسلطان استبداد واستقلال وإنما هو سلطان سبيلية واليك تفصيل ذلك :

« ١ » توقع الإرادة أثرها على العقل بتوجيه رائد انتباهه إلى  
الموضوع المستحضر له أو بعده عنه . وإذا وقف العقل بأزاء قضايا هي  
من عالم الأماري من عالم الظريات فالإرادة تعمل فيه تريخاً أو تنفيراً  
تقرئذ ادعائه شدة أو تضعفه فينفر<sup>١</sup>

« ٢ » ماثبت للإرادة من الأثر والعمل بالقياس إلى العقل فهو ثابت  
لها بالقياس إلى سائر القوى المدركة الحسية ويمرر فعلها بواسطة هذه  
القوى على شهوات النزاع الحسي . إلا أن فعلها على هذه القوى الحسية  
اضعف وأقل شدة منه على العقل ذلك لأن هذه القوى من طبيعتها  
تكون آلية .

« ٣ » أيضاً تعمل الإرادة في الشهوات والآلام فضلاً قريباً بأن تثير  
فورتها أو تكرر سورتها ولكن ذلك لا يتم لها إلا على قدر ما يقياس ما .  
وفضل الإرادة على الشهوات أشبه بما ذكرناه من فضل الشهوات على  
الإرادة .

( ١ ) م : يشبه أن في تسلط الإرادة على العقل قاصداً لأن فضل العقل يسبق  
فضل الإرادة فهو المكلف أن يحضر للإرادة موضوعها فليس يكون للإرادة أمره  
عليه . ولكن ما يظهر متافضاً ليس كذلك في التحقيق لأن الإرادة إذا احضرت  
العقل لطيفاً لمجرد الكلي فتتحرك إليه ولكن لما أن تريد جميع الحيات الجزئية التي  
تطوي تحت شمول لطيف الكلي . والحال أن فضل العقل هذا الواقع منه الآن هو  
في عين الإرادة فرد من أفراد الحيات الجزئية وعليه فالإرادة بالخياريه تريد  
إذا شامت وعلى تقدير أنها تريد فأنها تحرك قوة العقل الفاعلة وتصرها إلى الجهة  
التي تريد ما خامل



واما ما يستعمل للتويم من التزيت والاهداء<sup>(١)</sup> والايام باليد  
ولاشارات وتحديد الاعين فلانها هي وسائل لتخذ لتقوية قاطع الايام اذ  
تجسمه في هيئة فعل صالح لانت يستوقف انتباه المقصود تويمه وهذا  
هو المذهب المشهور

ومهما يكن من هذا الرأي فالتيجاع من خواصه المميزة له انه حال  
يكون فيها المرو قابلاً بوقوع الايام عليه وقوعاً حاصلًا على طريقة غير  
مستوية اسية غير جارية على قياس وقاعدة

والاستعداد لقبول البسات يظهر بينات مختلفة متعددة<sup>(٢)</sup> وقد  
يتبادى فيه الى مدى بعيد حتى تولد عن ذلك مستلثان عويصتان  
الثالث على القوم حلها

١٠ اولاهما الصحيح ان الايام يقع على الانسان بالرغم عنه ويفعل  
فيه عنوة

٢٠ ثانيهما الصحيح ان الايام اذا وقع على شخص قبله فيستولي على  
فيه استيلاء متفلاً مضطاً الى حد ان لا يبق له حمل اختبار وحرية فني  
عه المطالبة بانصال نفسه

(١) م: التزيت مصدر وبت يقال رجعت الام صبياً اذا ضربت يدها على  
جنبه قليلاً ليام ويراد به الاهداء مصدر اهدا الصبي اي جعل يضرب عليه كعنه  
ويلعبه خفيًا ويسكنه ايام

(٢) م: ليس الرجل اقل قبولاً له من المرأة واقل له من كانت فيه قوة  
الانثى اثبت واشد وبجلافة من كانت حدة الذهن فيه مثلاً او كان ابله او احمق  
او مقترى بالجنون - ا

فثان مستلثان لم يوت على حلها الى الآن

١٠ الضابط العام المول عليه عند التويم بالتويم المعروف  
بالتويم المضاطبي ن نحاح فعلهم بقضي رضى افعالاً من قبل الموم  
(بفتح الواو) ولقد دل لاخبار المتكرر المقصود تويمه اذا صر على  
رفض رضاه فطرق التويم تذهب جميعاً سدى وفي عرض الخاطئ  
وقيل خلاف ذلك اعني ان المزاويل لهذا الضرب من ضروب الشعوة  
يدكرون حوادث كثيرة يدعون انهم تملو فيها على اشد المقولمت فازوا  
بالفرض

ولكن الواقع المشاهد ان المقصود تويمه اذا اعطى رضاه للمرة الاولى  
تجديد تويمه بقلب سهلاً ويسيراً شيئاً فشيئاً

٢٠ اما المسئلة الثانية اعني ان الايام الذي يحسم الصورة في  
هيئة الفعل هل يقوى على حمل شخص على فعل الشر والذنب حملاً غير  
ميسور الدفع فيجاوب عليها المخبرون من مدرسة نسي Nancy بالاجاب  
بشده الامتحانات الكثيرة التي ينت ان بعضاً من المتويمين في حال  
تهجمهم وسي في حال يقضتهم قد اتوا عد وقوع الايام عليهم فضلاً تعد  
من باب السرقة او التزوير او القتل فيما لو كانت تلك الافعال حصلت  
عنهم في حال اعتدالم واستولهم

ولكن هذا القول لا يستقيم ولا يثبت عند محك الاقتصاد الصحيح  
على ماقله رداً على ذلك شركو ودليو Delboeuf و Charco وغيرهما  
حيث قالوا:

باختيار منها واما لنقص طبيعى فيها .

اما انحرافها باختيار منها <sup>(١)</sup> بحث عنه فلفسفة الاخلاق والآداب

واما انحرافاتنا الخلقية فن شأن علم النفس ان يتكلم عليها  
فالنقص الاول هو عدم الثبات او الخرج وهو نقص من لا تستقر  
اخلاقهم بل هم يركون متن اهوائهم وعلامتهم سرعة القلب لا يلبثون على  
حال ولا تجري اشواقهم وانما لم على شيء من الترتيب فلا تتناسب ولا  
تتوافق وتزام لا يلاحقون بصبر سعيهم نحو الغرض الذي اختاروه عن  
روية ورشد .

وحلل الارادة الثاني البيل <sup>(٢)</sup> aboulie والمميز له سقوط المهمة  
وومن العزيمه وصاحبه سلم آلات الحركة زكي العقل صحيح الرأي  
يدرر ما ينبغي له فعله ولكنه لا يجد من قسه عزيمه مانبة على الفعل  
وقد يتيقن ان يستولي على الارادة ضرب من ضروب الاقراط

(١) اسم خلل الارادة الذي يقوم بانصرافها عن الغرض الحقيقي فليطمة  
الاسانية يسمى زلة وثيمة السلاوت الادبي يسونها خطية والخطية تكون  
خفية وتكون شميلة . وكما ان الفضائل تمد الارادة وتبينها نحوخي الغرض الادبي  
ولا تأخذ الوسائط المودية اليه كذلك الارادة مستعدة لقبول ملكات رديئة تعرف  
بالذائل وهذه الملكات تميل بها الى ملوحه الناية الادوية . وانما شأن التهذيب  
ان يقوم هذه الاميال المنوجبة انحرقة ويستأصلها لينرس بدلا منها للملكات  
الحسنة التي هي الفضائل

(٢) اسم : البيل مصدر هل ومنه الياهل وهو المقتود بلا عمل وربما جاء الجبل  
والبله بهذا المعنى .

في المهمة والقوة فتستغزها بعض النزعات الشديدة التي قد تغلب عليها  
فتفعل بلا رضى واختيار وهذه الحال توصف بالحال الدافسة *Etat impulsif*  
اذا بلغت اشدها من الارادة انقلبت حافة لوجونها ادياً <sup>(١)</sup>

وان بين هذه الحالات التي يصفونها بانها حالات طية وبين ما  
يقابلها من حالة كمال الارادة اوساطاً لا يمكن تعيين اشخاصها لانها لا  
نهاية لها .

هذا وكل ما ذكرناه من الحوادث يدل دلالة جلية على ان بين  
الافعال المختلفة التي الانسان مبدأها ومحبها تضامناً وتكافلاً باطلاً تلتحق  
تلك الافعال بعضها ببعض تعلقاً شديداً لا يقبل الانفكاك

(١) اسم : الارادة الكلمة تسترشد العقل في اختيار الناية ثم تخلصها ساعية  
في ادراكها ساعياً حيثما تتوصل الى الوسائط المودية اليها . فخرسه ان  
الكمال الاول للارادة القوية المشتوية يتربك من تحريها غاية واحدة ولتها عليها  
الحكمة والرأي الطافي البديد ومن تخلصها هذه الناية شاعل وثبات وصبر ثم من  
توجيهها اليها جميع قواها . ويقاد هذا الكمال الخرج الذي وصفناه .

والخلة الثانية التي تمتاز بها الارادة الكلية هي انها تطلب العناية شدة ترشدها  
الخطئة وتديرها لانها تريد الداية ارادة قوية وضاللة ومستمرة مجسها بوجبه عليها  
العقل ويرشدها اليه الرأي الصحيح . وهذه الخلة وسط بين حطين او انحرافين  
انحراف من قبيل الزيادة وانحراف من قبيل النقص . اما الانحراف من قبيل  
النقص فهو البهل او الجبل واما الانحراف من قبيل الزيادة او الانحراف فهو الحافة  
او الجردن الادبي (مطلوب)

ان القائلين بالجوهرية يقولون بوجود شيء ساكن وقادر وراعي لتوالي على سطحه حوادث متتابعة توالي الشعور فيقولون والحال ان الاليتلوله فقط ادراكنا الا في حال ملهو فاعل وكل فعل من الافعال التي تصدر عنه لاحيقة له ولا هوية وجودية وانا هو خيال ووهم . وعليه فاية حاجة لوضع جوهر وطبيعة ونفسا على حين اننا في كل حال من احواله هذه هونا عن ادراكنا نافر عن متاول فهمنا ولم القائلون بالجوهريه يظنون الى الحقيقة الوحيدة التي كف تباين ضميرنا وقوفا واقعا نظرة استهان واستخفاف . الى هنا ما يقولون

واما نحن فنحجب جهل الخصوم او تجاهلوا ان القائلين بالجوهريه لهم ابعد من ان يقصدوا معارضة الطبيعة بفعلها والجوهر بفرضه على حد ما تعارض هوية ا بهوية ب مثلاً على ان حقيقة ب هي غير حقيقة ا . كلا ليس هذا ما يقوله القائلون بالجوهريه ولا ما يذهبون اليه .

بل عندم ان تجارب الاختبار الواقعة في عالمنا وفي العالم الخارج لا تلمس جوهرأ بلا عرض ولا عرضاً بلا جوهر . وانما اذا وضعنا وجود جوهر وخصوصاً جوهرية ا فلا نريد بذلك الا هذا المعنى وهو انه ليس يقوم فعل بدون فاعل يفعله وليس من حس او ادراك او قصد الا وله مبدأ تصدوعه هذه الافعال المختلفة ومحل عمل وتتم فيه

فانما علمت ذلك وضع لك ان تبن بانكاره وجود الجوهر بما حكنا في اللفظ وبما صمنا على الحدود الكلامية لا على الحقيقة والمعنى (م : عن الطول)

هذا واما كون ما يطلق عليه انا جوهرأ فهذه قضية نحرينا البتة لك فقول :

### البحث الاول

في ان انا يقال على الجوهر

### القضية الاولى

ما يطلق عليه انا يقوم جوهرأ حقيقة

(٦٤) ثبتت هذه القضية بمرهاتين

« ١ » البرهان الاول من شهادة الضمير (م : عن الطول باختصار) ان الضمير اذا ادرك فعلاً حيواً فانه يدرك معه في الوقت نفسه فعلاً يفعل ذلك الفعل او ادرك انفعالا قادرا كه يتناول معاً الشيء المنفصل .

قال القديس توما : انما يدرك الانسان ان له نفساً وانه يحيى وانه موجود بهنا وهو انه يدرك انه هو يحس وانه يتفعل وانه يفعل غير هذه من الافعال الحيوية . ا هـ

فالقول باننا ندرك من دون ان ندرك شيئاً كلام فارغ ومستحيل فالصحيح نقضه وهو ان ادركنا فاننا ندرك شيئاً ما فيلعب علينا التسليم باحد امرين اما ان يكون الشيء الذي ندركه قائماً بذاته او قائماً بغيره وليس من حد وسط بينهما فان كان الاول اني ان كان الشيء

### القصل الثالث

في طبيعة المبدأ الأول للحياة في الانسان

#### الجزء الاول

في ان النفس الناطقة هي روحانية

#### المطلب الاول

في ان ما يطلق عليه لفظ انا Le moi جوهر

( ٦٣ ) من اثنين Taine ولاصحب الظهورية ان يتعلموا علماً

يعرف بلم النفس يدور على لا نفس (م تاذ ينكرون وجود النفس افعالوا  
ان لفظ الروح ان هو الاسم جمعي يدل به على مجموع ادراكات يلتحم  
بعضها ببعض برابط بعض اضافات ونسب وان الحياة النفسية ليست  
تكون غير توالي حوادث واقعة يتابع بعضها بعضاً وقولنا انا لا يدل على  
هوية اخرى غير هوية تلك الحادثات - اهـ

ولكننا قد بينا في ما تقدم انه يحدث فينا افعال مختلفة متنوعة منها  
ما يتعلق بعالم الشعور في افعال النمو كالتفكير والتوليد ومنها ما هو في عالم  
الحس كالادراك الحسي والتزاع الحسي وحركة العقلة ومنها اخيراً ما هو  
من عالم الامر الذي هو فوق الحس كالتعقل والارادة

والحال ان كلاماً من هذه الافعال على مقالته سبشر نفسه بثوقف  
بالضرورة على شيء يكون محلاً له ومستنداً يستند هو عليه اعتياداً على ان

كلاماً من هذه الافعال يتبادر الى فهم الضمير انه معنى ملازم لشيء  
ولاحق بمحل الاترى ان الضياء يتم ضرورة في شيء او سيفي شخص  
يفتدي . وكذا الروية والشوق والتزاع والعلة لا يقوم شيء منها الا في  
راء ونزاع وشائق ومتقل انما هي اوصاف ونموت وافعال لا يد فيها من  
موصوف ومنموت وقافل .

ثم ما عساه يكون معنى الضمير انا ونحن في كل احواله واحكامه  
( م : مبتداً او مفعولاً او خبراً او مضافاً ) وما عساه يكون معنى قولنا نحن  
نفعل وهذه حوادثنا وحاصلة فيا وما معنى نسبة لفظ انا في فاقول انا في  
لو صرح ان انا وياه الضمير ونحن الى غير ذلك لاحقيقة له بل هو شيء  
مستدوم !

فاذاً لا بد لكل افعالنا واحوالنا من محل ثم فيه شيء هو قيم بها  
ومستند تستند اليه فيها السند وهذا القائم الضروري الذي هو مبدأ  
ومحل لكل فعل حيوي فينا هو ما نطلق عليه لفظ انا ونحن

وهذا انا اذا اعتبر من جهة انه يصدر الافعال الحيوية فينسى طبيعة  
على ان الطبيعة حدتها انها المبدأ الاول الناطق لجميع الافاعيل الحصة  
بوجود ما .

واما ان اعتبر انا من جهة ما هو شيء قائم بذاته غير منقسم ومنحاز  
عما سواه فهو ما يسمونه الجوهر .

وان اصحاب الظهورية وان لجوا عتاداً في مذهبهم فلا يسعهم ان  
ينكروا ان فينا طبيعة وجوهاً بالذات الذي شرحناه ولكنهم يتموهون

الفس فتحي قوة نشاطها ويسهل لها فاعليتها المستوية القوية وهذه الاستمدادات الملكية الراسخة يطلقون عليها اسم الفضائل .

والفضائل الادبية الاصلية بوجه الخصوص هي اربع هذا الفطنة والمدالة والعفة والشجاعة اما العفة فتقوم الشهوات الحسية وتمتد لها ومن ثم فانها تقط لشارع والمخيلة ما ينبغي وكيف ينبغي .

يتكررها الآثار والفضائل ثباتاً وتدرجاً الى حد ان تصير اسماً يبنى عليه ثبات الارادة ومكانة عزيمتها . لان المصكبات اسباب تنمي قوة الارادة لان ارادة الشيء هي المنكبة عليه والمكبات تقيد سيرة كمال الحياة الناطقة والحياة الادبية . اما حياة النطق فيتم لها الكمال اذا قاومت ملكة العمل بخود الارادة وعقلة الكلل وباهضت ضرباً آخر من التواني هو تبدد قوى النشاط لان الفكاهة ثمرة الصبر .

واما الحياة الادبية فكلها هو كمال الارادة وكمال الارادة يتم بفرضين من ضرور الجهد المتواصل المستمر لها مقاومة الشر ومراوثة الخير . فيحصل عن بهذا هذين الجهدين تدريجاً في الارادة استمدادات او كيفيات ملكية راسخة يطلقون عليها اسم الفضائل وهي تزيد قوة الارادة شدة وتشد عزيمتها وتسهل لها نزعات فاعليتها لان الارادة اذا توحشت الخير فخوربها له بكبتها استمداداً وصلاحيه لارادته وتكرار ارادته وتغري طلبه .

والفضائل الادبية الاصلية اربع الفطنة والمدالة والعفة والشجاعة . وانما سميت اصلية لانها اصل لفضائل اخرى كثيرة تنفزع عليها وتنطلق بها تعلقاً قريباً او بعيداً فالارادة اذا استجمعت فيها هذه الفضائل الاربعة استقام شأنها وبلشت غاية ما يمكن من حسن الحال التي تمكن فيها من تلمس الغاية الحقيقية للطبيعة الانسانية ومن اتخاذ الوسائل المدة لما المودية اليها تلمساً يكون على اكمل وجه واثبت حد واهد عزه وارشد فطنة بحيث تعرك من الكمال المثل الذي يمكن للارادة ان تبلغه في هذه الحياة الدنيا

واما القوة والشجاعة فانها تنحس الكل والجبن او الضعف بهماز الجد والاستهانة بما يطرأ من صواب الموانع .

واما المدالة فهي الفضيلة التي تساعدنا على احترام ماتناضاه علاقاتا ومعاملاتنا مع القريب .

واما الفطنة فتصلتنا استخدام الوسائل التي لدينا استخداماً موقفاً لما يوجهه الرأي السديد توسلاً الى ادراك غايتها<sup>(١)</sup>

### المطلب الرابع

في احوال الارادة المنحرفة عن اعتدالها او في امراض الارادة

(٦٢) ان الارادة قد تزيع عن طريق استعمالها المستوي الجاري

على ما ينبغي كما شرحنه الى الان وانحرافها عن محجة سبيلها اما ان يكون

(١) م : والفضائل الاربعة اجناس تحتها انواع كثيرة منذكرها سيرة علم الاخلاق ان شاء الله واضدادها التي هي الزوال وهي احواله والشر والجبن والجور هي ايضاً اجناس وتحتها انواع كثيرة سوف يرد ذكرها .

اما الفطنة فهي فضيلة النفس الناطقة واما العفة فهي فضيلة الحس الشهواني ويكون ظهورها في الانسان بان يصرف شهوته بحسب الرأي اعني ان يوافق التمييز الصحيح .

واما فضيلة الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الاساتس بحسب اقتيادها للنفس الناطقة المتميزة واستعمال ما يوجهه الرأي في الامور المائلة . واما المدالة فهي فضيلة النفس تعدت لها من اجزاء الفضائل الثلاث التي ذكرناها وذلك عدم مسالة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها لقوة متميزة حتى لا تتعالب ولا تنحرك لنحو مطلوباتها على صدم طياتهم ويحدث لسان يبا سمة يختار بها ابداً الانصاف من نفسه على نفسه اولاً ثم الانصاف والانتصاف من غيره وله .

« ٤ » وأخيراً تعمل الإرادة أثرها في حركات الجسم حتى في حياة  
النشوء وذلك بواسطة ما توفقه من الأثر على فاعلية الروح والحواس  
والآلات<sup>(١)</sup>

### المطلب الثالث

في أن الإرادة توقع فعلها على نفسها

#### الببحث الأول

في استعمال الإرادة استعمالاً مستوياً وكما ينبغي وفي الفضائل

(٦١) لما كانت الإرادة قوة روحانية كانت قِيَمَةٌ على نفسها  
ونافذة السلطان على نفسها وللا إرادة أن تعين نفسها وتقد عزمها على انجاز  
القصد الذي أدركه العقل .

« ١ » فكأن الإرادة قائم بأن تعمل فعلها باستقامة وقوة وبفضلة  
وبشأن .

قلنا أن الإرادة تكون كاملة إذا فعلت فعلها باستقامة (وتريد  
بالاستقامة أن تخير الإرادة لنفسها غرضاً هو عرضها الحقيقي أي ما كان

(١) م : إذا كانت حالة الشخص مستوية معتدلة قارب أفاعيل قواه  
السلبية كالإصاال الآلية والافصال الرنكة كالتياب والسمال وافاضة الرين في  
التم لانتم يحزل عن المراكز العليا الحياة النفسية ولا تستقل عنها تمام الاستقلال اذ  
الاخيار شاهد بان الإرادة يمكنها ان تخاص او تلقي بعض افصال مرتكة . الم  
يتفق لك أنك تلتاني الثواب . ( التناوب ) والحال والضعك والتمنع والسطاس  
والاشترار فتح حصولها فاك . اه .

الغاية الحقيقية للطبيعة الانسانية ) وتصرف سعيها نحو ادراكه جميع قوى  
النفس على انها وسائط مؤدية اليه . ثم على لارادة ان تنصرف على هذه  
الغاية وهذه الوسائط بقوة نشاطها وثبات جأشها وعامل فطرتها

« ٢ » ان تكرر هذه الافعال الارادية الكاملة بولك تدريجياً سيف  
الارادة ما يعرف باسم المادة<sup>(١)</sup> او الملكة وهي استعدادات تألفها

(١) م : المادة والخلق يتراوفاً ويقالان بالقياس الى الفعل لانه يكرر عوده  
اولاً لان صاحب الفعل يهتده اي يرجع اليه مرة بعد مرة . ويطلق على المادة اسم  
الملكة وهي حنة تعمل في النفس وترسم فيها بسبب تكرار الافعال . وسميت  
ملكة لرسوخها في النفس وبسبب زوالها منها فكأنها صارت ملكة فيها . والملكة  
في الاصل مصدر ملك اي احتواء قادراً على الاستعداد به وملك فيه عند  
شهوته اي قدر على حبسها

واما هذه الهيئة او الكيفية الحاصلة في النفس بسبب فعل من الافعال ان  
لم تكن راسخة في النفس بل كانت سريعة الزوال فسمى حالة لالملكة . فقد  
انقضت لك الفرق بين المادة والحال والملكة . هذا وانما رغبة في ان تزيدك فعلاً  
ما قيل في المتن على سبيل الالجاز نقل اليك ما قاله الماثن القاض في سطوله قال :

ان الإرادة قابلة للكمال طلالة له ولكن الكمال لا يحصل لما عوقب ولا عناه بل  
يستزم الكلفة والخلو . والطبيعة الانسانية تأتي الجهد والسناء ولا سيما ان كانت  
الجهد طو بلا متواصل عليه فمن شاء ان يملك نفسه ويضبطها فلا يوصل اليه  
بافعال كد متقطعة متنافرة كما هي تربت النشاط التي قد تولد عن الشهوات لان  
تلك الدريث تنزوي وانواع لان الشهوات من طبيعتها الترانسي والزوال بل لاند له لحس  
قسه والامتلاء عليها من مواصلة الجهد ومتابعة النشاط بلا جزع حتى يتقلب تامله  
ملكة ومهمته ديدة وعادة .

واقفاً افصال العقل والارادة لا تنضمحل من النفس مع انتفاء زمان حدوثها  
فهي باقية في وان زهت فبقي سيف النفس الرأ او فضلة حتى اذا تكررت فتتمو

لو ان كل شيء فينا يختلط بالحوادث بمعنى انه لا يختلف عنها لما  
امكنا ان نكون الاجموع وقائع ليس لبعضها دراية ببعض بل كل  
واحد منها مجهول عند الآخر فلكي تظهر لنا هذه الحوادث في هيئة  
وحدتها ويمكننا ان نتفق انها تنوال متعاقبة فينا من الضرورة للسهة ان  
يكون فينا شيء آخر غيرها مفارق لها ويحتد فهذا الشيء الآخر المفارق  
للحوادث المختلف عنها لو هذا الذي هو بمثابة وصلة تؤلف بينها وتربط  
بعضها ببعض او هذا المبدأ الذي يشهد تعاقبا لا يبد له وان يكون شيئاً  
موصوفاً بأنه لاحادث ولا واقع طارئة وخلق به ان يكون جوهرأ  
ان يكون هذا الأنا الذي يتميز عن احساساته تميزاً جوهرياً قاله لاقوتين  
في مقاتته في الاحساس والفكر وجه ٢٣٠

فاذاً هذا الذي يطلق عليه لفظ أنا الذي هو المبدأ الاول للاتصال

الطارئة عليه وفيه بحيث يصح له ان ينسب لنفسه اتصالاً مختلفة بل متناقضة  
ويرى اليها اتصالاً ماضية وحاضرة ويصدق عليه على غيرها مستقبل موقى به هو  
صاحب تلك الاتصال الترادف وجعلتها وانه طفل يقول اقبل كذا متى ادر كنت  
ورشدت ومتى شئت ومتى شئت وهرمت وانه هرماً يذكر كل ماضي حياته الطويلة  
واتصاله مع ما تناوبه من حدثان الزمان المختلفة فيفرح بها او يحزن ويأسر او يلوم  
ويمدح او يذم ولا يحضر قط على ياله حتى يعرف بان يقول انا هرماً لست اباي  
رجلاً وشاكراً وطفلاً وهو ان قاله فلا يصدق بل يجهل الناس

والحال من كانت هذه الحال حاله فهو جوهر واحد قائم بذاته قبله لا يتناقص  
عن كل ما عرض له وطراً عليه وقهه وانتقل له وهو ذاكر لاجوانه واتصاله  
على انهما له وليست اياه او كنه وهو يطالب بها ويسأل عنها وهذا من نفسه اسم  
انا الجوهرى الثابت المارقي للاعراض ١٠٤٠

الحياة في الانسان انا هو جوهر  
واما اية طبيعة في طبيعة هذا الجوهر فالجواب عليه في القضية  
التالية فاعمل في دراستها فكرة الروية

### القضية الثانية

في ان المبدأ الاول للحياة في الانسان هو جوهر جسي

(٦٥) قد يتنا في الجزئين الاولين من هذا الكتاب انه يتم في  
الانسان حوادث تتعلق بالنقاء وافاعيل اخرى متعددة تتعلق بالحياة  
الحيوانية كما هي الاحساسات والاشباح وضروب النزاع ثم الحركات  
بالارادة .

والحال ان كل هذه الافعال والحوادث التي ذكرناها هي من  
وظائف الآلات الجسمية لان افعال الحياة النشوية والحيوانية هي افعال  
المركب على ما قاله القديس توما .  
فاذاً المبدأ الاول الذي تصدر عنه هذه الافعال ويتم فيه هو  
جوهر جسي .

### البحث الثاني

في ان المبدأ الاول في الحياة للانسان هو مبدأ روحاني

(٦٦) شرح الحدود

يقال في فصل انه روحاني اذا كان يتم لاني آله ولا بآله . والموجود

ان المبدأ الاول لحياة الطلق هو جوهر روحاني

(٦٧) معنى القضية ان النفس الانسانية التي هي المبدأ الاول لحياة الطلق هي روح بازو حانية الباطنة والذاتية اعني ان متضيات ذاتها لا يتوقف وجودها وفعالها على المادة وان كانت تحتاج الى المادة احتياجاً خارجاً وشرطياً كما رأيت وعليه فنقول اننا لنألفنا ندرك الجوهر باضاله فندرك النفس بمظاهرها الحيوية التي تصدر عنها وعليه فالثبات لا يكون النفس روحانية يتعين عليها ان نبين ان بعض الافعال التي تصدر عنها وتتم فيها هي روحانية .

والحال ان افعال العقل روحانية وكذلك ايضاً افعال الارادة فاذا ثبتت الجزء الاول من الصغرى اي ان افعال العقل روحانية يبرهان مستمد من الصفة التجريدية الخاصة بالمعرفة فنقول :

اولاً . لكي نفهم ماني هذا البرهان من قوة الاثبات ينبغي لك ان تبين المبدأ القائل بان المعرفة كينية من كينيات الملل القابل لها وية من ثبات كيانه وعليه فطبيعة المعرفة تشف لنا عن خواص المعارف وطبيعته .

قد قلنا في عدد ٣١ ان المعرفة تكيف من تكييفات المعارف وهي مقبولة في مالكتها . قال القديس توما : « المروف في المعارف » . وزد على ذلك ان المروف حاصل في المعارف على نحو المعارف اي على شاكلته بناء على المبدأ العام القائل الهوي يكون في الحاوي على شاكلة الحاوي اذ كل شيء قابل فاما يقبل على شاكلته فلما مثلاً يأخذ شكل الاناء

الذي يصب فيه وكذا ترس المذاق يتحول هنا الى نسيج عضلي وهناك الى نسيج عظمي او غضروفي وهم جراً وذلك بحسب طبيعة النسيج الذي يحوله الى ذاته .

وليست المعرفة تخرج عن حكم هذه الشريعة العامة ومن ثم فيكون الادراك العقلي يتسم بوسم الملل القابل له وان هذا الوسم او العلامة ينبغي لها في دورها ان توقفتا على طبيعة الملل المعارف . فاذا علمت ذلك فقد وضع لك ان البرهان الذي اشترنا اليه قريباً برهانت مزدوج يشمل برهانتين بحسب ما ينظر الى التصور في ذاته من جهة ما هو هيئة نفسانية حاصلة في العقل المعروف بالعقل بالقوة او العقل الميولاني او الى الموضوع المنصور من جهة ما يشف عن طبيعة علته الفاعلة التي هي العقل الفعّال فنقول :

« ١ » التصور اذا اعتبرناه من جهة ما هو في النفس فهو فعل تجريدي اي فعل قولانه ان يكون ادراكاً لموضوع مجرد مقبوض عنه كل الصفات والخواص الجزئية للملازمة لكل اشخاص الاشياء للمادية .

والحال ان مثل هذا الفعل هو من الافعال اللازمة للستقرة سيف النفس هو كيفية من كينيات الموجود الحاصل هو فيه اي هو صورة من صور القائل المعارف نفسه .

فاذا الملل المنصور بهذه الصورة القابل لهذا الضرب من ضروب الوجود والذي لا بد له ان يقبله على وفق ما تقتضيه شاكلة طبيعته هو هو اي هذا الملل نفسه خلاه من الصفات للملازمة للمادة وبراء من



الذي ندركه قائماً بذاته فهو جوهر وان كان قائماً بغيره فهذا الغير القائم فيه الشيء هو جوهر اذ لا يمر هذا السؤال الى الملائية .

والحال لا يخطر على بال احد ان هذه الافعال التي نبرعها بقولنا مشى ورأى وتغافى وجلس وقام وامشالما تقوم بنفسها بل جميعها يفتر بالضرورة الى شيء آخر الى من يشي ويرى ويتغافى ويجلس ويقوم . وهذه الافعال التي لا توجد ولا تستقل بمزول عن شيء آخر تتوقف عليه وتقوم به هي مايسمونه العرض .

واما الشيء الذي هو متعلقها ويتوقف وجودها على وجوده وهو حامل لها ومقل لها فهو مايسمونه الجوهر او المثل .

ثم ليس هذا الذي سميناه جوهرأى بوجوبه موجودة بلا اعراض وليست الاعراض بهويات مضافة الى الجوهر موضوعة عليه وضع التصاق او مملسة .

الا اننا عند ما ندرك هذا الموجود لواحد الذي هو الجوهر مع ما فيه وله من الاعراض اللاحقة فنحن نعلم علم اليقين ان الحقائق المتعددة التي يدركها فيه عقلاً بفعل تجريدي لا تقوم بعمل واحد وليست حال جميعها واحدة ومن ثم فلا يتحد بعضها ببعض اي لا يقال بعضها على بعض قولاً متواطئاً .

فان بعض تلك الهويات كالافعال المبرعها بقولك مشى وقعد وجلس وتغافى لا يمكن وجودها بمزول عن هوية سابقة لها وهذه الهوية السابقة التي هي الجوهر من مقتضياتها الذاتية ان لا تتوقف على شيء من

هذه الافعال بل هي قائمة بالاستقلال عنها . وما احسن مقال القديس توما هنا الصدد مما افقه من الكلام الموجز البالغ مبلغ الانجاز من الدقة والجهاد قال :

الجوهر هو الشيء الذي من مقتضيات طبعه ان يكون لا شيء غيره (م : اي في موضوع آخر او على موضوع آخر) واما العرض فهو شيء من حق طبعه ان يكون في غيره . اه (م : فهو دائماً محمول)

فتتبع مما قررناه الى هاهنا ان ما يطلق عليه انا والذي يتوقف على وجوده وجود هذه الافعال وغيرها مما يثكلها على انه محل لها ومقل لها ينبغي له ان يقوم بذاته بلا افتقار في قيامه الى غيره فهو اذاً جوهر وهذا ملشاً اثباته .

« ٢ » البرهان الثاني هنا تفصيله :

لو ان النفس لا تفرق عن افعالها بل كانت هي اياها لكان يمتنع عليها فعل لتذكر ولكن يستحيل عليها الشعور بلوث بقائها استمراراً متواصلاً ولا ساغ لها ان تقول تا قولاً صادقاً في كل وقت ومع تقب الاحوال وتغافى الافعال ناهيك عن انه لا يلقى لسؤلة والطائفة بالافعال معنى ولا عمل بل كانت النفس متعقة من عهدة كل مناقشة ومن تبعه افعالها (١) .

(١) م : كل امرئ يعلم من شهادة ضميره ووجدانه ان فيه علية فاعلة واحدة وان له بقاء متواصلاً واحداً لا يخلو مع تحولات الافعال الحيزية وتغافى وانما يثبت هو هو بينه حالاً على توالي افعاليه وتغافيلها وتحولات الاحوال

يوصف بأنه روحاني إذا كان قابلاً لأن يوجد ويفعل بدون انت. يناط وجوده وفعله بتوقف ذاتي باطني على الآلة أي على المادة

وقلنا « بتوقف ذاتي باطني على المادة » للإشارة إلى أن الموجود الروحاني قد يتوقف له أن يتوقف على المادة توفيقاً خارجياً وبعيداً أي بواسطة كما هي الحال في النفس الناطقة التي تتعلق بالآلات الحواس والمشاعر بسبب انت هذه المشاعر تحضر للنفس موضوع اهتمامها المادي .

وكان المدرسون القدماء يصنفون النفس الروحانية بأنها « قائمة بذاتها » ومعنى قولهم قائمة بذاتها أنها شيء مكمل بالموجود قابل لأن يقوم بذاته من دون افتقار إلى عمل مادي يعمل فيه .

وأما الجواهر الجسمية فنندم أنها من حدها وماهيتها أن تكون مركبة من مسأين مقيمين الميولي والصورة الجوهرية ولا يكون واحد من هذين البليدين ليقوى على أن يقوم بذاته من دون الآخر

و يختلف ذلك نفس الإنسان لأنها لما كانت صورة من ماهيتها أن لا تكون حاضرة للمادة كالأنها تقوى على القيام بذاتها والوجود بذاتها من دون افتقار إلى مكمل لها أو إلى عمل مادي تحمل فيه على أنها صورة قائمة بذاتها

فإذا اعتبرنا النظام الذهني فنعرّف النفس أو الجوهر الروحاني بأنه عمل قابل لأن يفعل ويوجد من دون افتقار إلى المادة بتقديم الفعل على الوجود اعتماداً على أن العقل ينتقل بمعرفة من الفعل إلى ما يصدره ويتم هو فيه .

وأما إذا اعتبرنا نظام الوجود فنقول الجوهر الروحاني هو عمل قابل لأن يوجد ويفعل بلا حاجة إلى المادة على أنه في نظام الوجود البليد يتقدم فعله والعمل اعراضه .

أما دي كرت فقد عرف الروح بأنه شيء بسيط غير متمد وكل شيء بسيط غير متمد فهو روح وعنده أن الوظيفة المميزة للروح والعلامة للمادة على روحانيته أنها هي الضمير أي الدراية بالنفس وأما الجسم لما أنه مركب من مادة وله امتداد فليس يقوى أن يدري بأضالته أي بحركاته التي تتم في الخلاء والمكان . والحيوان لما لم يكن له نفس روحانية فهو لا يقوى على الاحساس والشعور وإنما هو آلة . اهـ .

نقول انت تعريف دي كرت للروحانية تعريف ناقص قاصر وسطي .

أما كونه نقصاً غير وافي فلأن الحيوان وإن لم يكن له روح فيه قوة الحس وله ضمير أو وجدان حسي

وأما كون تعريفه سطحيّاً فلأنه لا يتناول لباب الحقيقة ولا يصيب ماهية الروحانية بل لا يتجاوز قشور المعرفة لأن عدم التركيب وعدم الامتداد خاصيتان من حاصلات الروح لا ماهية الروح لأن الروحانية نفس ذات الشيء وتدخل فيه مقومة له وهي قائمة بأن الموجود الموصوف بالروحاني هو في ذاته جوهر قابل لفعل الوجود بمعزل عن المادة ومن قبل اتحاده بالمادة أن كان ممداً للاتحاد بها ( عن المطول )

فإذا انتزع لك ذلك فلأتين إلى اثبات القضية الثالثة وهي :

اللاواحق والخواص اللاحقة بها . فأنما هو ووحائي .

وذلك انه اذا اتزنا ان آله مادية تكون محلاً للادراك العقلي ثم بالضرورة ان تجعل ذلك الادراك جزئياً مشخفاً اذ لا بد حينئذ من ان الادراك بلبسته الآله المادية المنقسمة يصير هو ايضاً منقسماً حالة اجزائه في اجزاء امتداد الآله ومنحصراً في ضمن حدود مقاديرها ومتممها حدوثه في موضع معين من مواضع الجهاز الآلي وفي زمان مسمى ومن ثم يكون الادراك وارداً على موضوعه شخص مشار اليه عيني

« ٢ » اذا اعتبرنا التصور بمعنى المنعول اي بمعنى الموضوع المتصور فرى ان التصور من خواصه الثابتة ان يكون مجرداً اي متروكاً عنه كل لواحق الوضع والايين والتي وعن الاضافة التخصيبية الى الجزئيات المحسوسة لان الجزئيات لاتتأخر بالقوة وليس البعض منها اولى من البعض عليه فاذا حلل العقل هذا الموضوع المجرد فيجده مادة تكفيه مؤنة نسب ضرورية وكلية هي بخلافه عن قيد كل زمان فيقابل بعض هذه النسب بعض ويؤلف منها احكاماً او تصديقات ويبراهين

والحال ان الموضوع المجرد المتصور بالانفراد وبالتركيب التصديقي وبالتركيب القياسي بما انه ضروري وكلوي وغير منحصري في حين زمان ومكان لا يمكن ان يكون محله آله مادية والا كان لا ضرورياً ولا كلياً ولا متزهياً عن قيد الزمان والمكان .

فانما ينبغي ان يكون محله لا آله مادية بل غير مادة ولا مفترق الى مادة ( عن المطول بصرف )

« ٣ » ايضاً ان موضوع التصور هو موضوع مجرد اي معرّى عن كل لواحق المادة ومنزه عن جميع الخواص الملازمة للمادة فهو اذاً من جهة ماهو كذلك غير مادي

والحال ان العلة للنادية لا يمكنها ان توجد الا مطولاً مادياً اي مطولاً

( ١ ) م . ثم ان خواص المعاني المعقولة تباين خواص الممرات والاشباح المحسوسة مباينة شديدة بل مباينة تناقض . وهذه المباينة هي من جهة ات المعاني العقلية هي عقلية ومن جهة ان الممرات والاشباح المحسوسة هي محسوسة ومادية فالدمركات المحسوسة تقال على اشخص ببعضها مشار اليها بجمع منبها من اشتراك غيرها فيما فهي حصريّة مائة واما المعاني العقلية فانها تقال على كثرة غير متشابهة و يشترك فيها اشخاص لا يتأخر عددها وليس البعض منها اولى من البعض بل يقال للمعنى على جميعها وانفرادها بالتواطؤ . مثال ذلك لا ترى العين اللون المطلق بل لوناً اخضر او احمر مثلاً والصورة المتشعبة في الحس من اللون الاخضر تحمل على هذا اللون الاخضر المعني المشار اليه بهذا وهذا والان ولا تتناول غيره من الالوان وان كانت مشابهة له في الحظرة وكذا قل في باقي الممرات المحسوسة . واما ادراك الفل لون فهو ادراك له من حيث هو لون او من حيث اخضر فيتركب في هذا اللون الاخضر المتركب كل لون اخضر اي كالت موضوعه وزمانه ومكانه . ويتقسم هذا الاشتراك بحسب امتداد التعميم كاهو الحال في الانجاس العالية كالجهر والعرض النع . وما قولها كالوجود والشيء الخ . والحال غامضة العين والتخصيص تباين حامة الاشتراك والتعميم لان التخصيص يقابل التعميم وينبغي والحال على ادراك حصل بالآله محسوسة ادا احتاج في استعماله الى آله محسوسة فهو مختص ومنه . فاذا المعاني العقلية تختلف عن الادراكات المحسوسة اختلافاً بالطبع لاختلاف خواصها . ومن ثم فالمعاني العقلية لاتحصل بالآله محسوسة ولا تحتاج الى آله محسوسة وذلك من جهة ما هي عقلية فاذا الادراكات العقلية هي لتعمل قوة لا مساوية بل ووحيدة ( عن المطول )

ملازمًا لكل الصيغ الخاصة بالمادة

فإذا لابد وان يكون فينا قوة فاعلة تهوى على التجريد اعني قوة تكون في نفسها بخلاف عن صفات القواصل المادية اي هي لا مادية وقد قسمنا انهم يطلقون على هذه القوة اسم العقل الصالح .

( ٦٨ ) ثانياً : البرهان الثاني مستفاد من الفكري او التربوي

النفس فقول :

العقل الانساني يروي في نفسه اي ينفث لفته الى ذاته ويرويه في ضله ويتصور تصور نفسه . والحال ان فعل الفكري ( او العقل الرجوعي ) الانساني في النفس ) انما هو فعل يفوق طاقته كل موجود مادي فاذا النفس الانسانية غير مادية

أثبت الصغرى : كل فعل مادي يفترض وجود جسمين او جزئي جسم واحد ينتقل الفعل متعدياً من جسم الى آخر او من جزء من الجسم الى الجزء الآخر بمعنى انه في كل فعل مادي لابد من فاعل يصدر الفعل ومن محل مختلف عن الفاعل يكون قابلاً للفعل .

والحل في فعل الفكري او الروية لا يكون المروي مروباً في غيره وفعلاً في ماسوه . ولما فعل رويته واقع على نفسه فيروي في نفس متصوره ( بفتح الواو ) ويصور نفس فعل تصوره . فاذا ليست الفكري تكون فعلاً مادياً

نعم يصح من وجه ما القول بان الحيوان فيه ضرب من ضروب الروية الظاهرة لانه يرى ويشعر بانه يرى ولكنك اذا علمت بان التعامل

او اهل المركب قد يقع تبادل التفاعل بين الآله بان تدرك آلة ماضله آلة اخرى فينضج لك سر ما يرى في الحيوان من مظاهر فعل الروية وليس في الحيوان ما بين لنا ان آله من الآلات مشاعره تدرك فعل نفسها فليست حاسة النظر فيه تدرك فعل نظرها والحيوان الباطن شاهد لنا على ذلك . واما الانسان فالحال فيه بخلاف ذلك فان البيان الذي شرعنا به ما في الحيوان من شبه الروية والفكري لا يفي بشرح ما في الانسان من الروية الحقيقية لان الانسان ليس فقط يروي في تصوره بل له ان يرجع برويته على نفس فعل رويته النفسية وله ان يلج في فعل رويته النفسية هذا الى ما لانهاية لمده

فنتج من ثم قولان اما ان يقال ان الانسان فيه قوى يربدها الى ما لانهاية سراً كبعضها بعضاً ليكسبه التهادي في روية افعال نفسه الى ما لانهاية ) واما القول بان فيه قوة مربية بالروية النفسية هي نفس القوة التي تستحضر له موضوع رويته وفكره . والحال القول الاول خلف ومحل فاذا القول بان النفس تروي في فعل نفسها هو القول الصادق ( ١ )

( ١ ) مم : قال القديس : رجوع شيء على ذاته ليس له معنى آخر سوى قيامه في ذاته اذ ان الصورة من جهة ما تكل المادة باعطائها اياها الوجود فهي كانتا اتصبت عليها مغروعة ضرباً من الاتصاف واما ان اعتبر اسم الصورة من جهة ما لها وجود في ذاتها فهي ترسم على ذاتها . فاذا القوى الدراكية التي ليست قائمة في ذاتها بل هي افعال بعض الآلات فهذه لا تدرك نفسها كما هو ظاهر سيج انشغال المشاعر . واما قوله القوة الدراكية التي لها قولها في ذاتها فهذه تعرف ذاتها ( خلاصه جز ١ ص ١٤ ف ٢ )

ثالثاً: البرهان الثالث مشتمل من المراقبة والاستقراء وهذا تفصيله:  
ان الاختيار المشاهد ادل دليل على ان افعال العقل تختلف عن افعال  
الحواس بمقدار وطبيعتها - اذ يشهد الاختيار بان المشاعر اذا وردت عليها  
تأثيرات محسوسة قوية شائعة فيلحظ منها كلال وضعف وتبقى مدة في  
محال التضرع والفتور لا تقوى على ادراك مؤثرات اخرى وان كانت  
طليقة المشقة عليها - الا ترى مثلاً ان قصف الرعد الشديد يصم الاذنين  
ونور الشمس البريق يهر التظير ويسمي العين والوجع الشديد والام  
يورث الخبال -

هذا واما العقل فبخلاف ذلك لانه بعد ان يدرك الاشياء السامية  
الشريفة ومواضع العلم العالية الواسعة لا تكتل قوته عن ان يدرك تلك  
المعارف الشريفة صوراً اعط قدرأ ولينزع فهماً من الاولى بل كلما غالى  
في مدى فعل التحليل ولج في معرفة للبداى البعيدة السامية ذك  
قوته واستوقفت بصيرته وزاد فهماً للأشياء البسيطة والقرية الهائلة  
التناول -

وان ارسطو قد لاحظ هذا الفرق بين ادراك الحواس وادراك العقل  
بين رقية فائدة فلتخلص من ذلك ان سبب هذا التباين لا يمكن ان  
يكون الا هذا وهو ان استعمال الحواس هو وظيفة آلة جسمية قابلة  
للذبول والالتلام والفساد واما العقل فليس من ذاته خاصاً لآلة مادية -  
(٦٩) رابعاً: اثبات الجزء الثاني من الصغرى وهو ان اتصال  
الارادة بافعال ووحانية وهو البرهان الرابع فنقول:

«١» ليس موضوع الارادة الخاص خيراً جزئياً او شخصاً من  
اشخاص الحيور وانما موضوعها الخاص هو الخير المحض والكي - والحال ان  
فعل الارادة لو كان يتم بالآلة لما يمكن ان يكون المحرك اليه هو خيراً كلياً  
ومجرداً (م: لان المعاني لا تحرك المادة) بل كان خيراً جزئياً شخصاً  
عينياً لان الآلة لا تقوى على ان تستحضر للارادة خيراً كلياً لعدم تحقق  
الكي من حيث هو كي في الوجود الخارج عن الفهم

فاذا فعل الارادة لا يتم بالآلة مادية بل هو غير مادي (م: اي هو  
فعل غير مادي قهراً غير مادية)

«٢» وايضاً ثبت روحانية افعال الارادة اذ ثبت ان الرأي المختار  
فعل ووحائي والحال الامر كذلك - ودليله:

اولاً: ان كل فعل اختيار انما يتوقف حصوله على سبق فعل  
روية وفكرى -

والحال قد قدمنا ان فعل الروية او التفكير الرجوعية هو علامة  
اللامادية -

فاذا القيل الموصوف بالاختيار فعل لامادي اذن من المقرر ان فعل  
الاختيار وقيل الفكرى يصدران عن مبدأ واحد -

ثانياً: كل عمل مادي انما تنوّل تديره شرائع معينة لا تتغير ولا  
تبدل فان هذه الشرائع اذا استتمت شرائطها المطلوبة لفعل فهي فعل  
بالضرورة -

والحال الفعل المختار وان استتمت جميع شروط حصوله فهو لا يزال

يمكنه ان يحصل وان لا يحصل على ان الارادة تبقى حينئذ بالخيار  
فصل ان شاءت ولا تفعل ان لم تشأ . فإذا القمل المختار تختلف طبيعته  
عن طبيعة افعال القواصل المادية

(٧٠) خامساً: والبرهان الاخير الذي نقيمه هنا على روحانية النفس  
برهان مستمد من خارج الشيء ولوازمه فتقول : ان لجزء المعلق على  
الشريعة الادبية يستلزم بالضرورة بقاء النفس الى حياة اخرى والحال  
ان النفس يستحيل بقاؤها مفصولة عن الجسم وبعدمه مالم تكن مستقلة  
عنه في الوجود استقلالاً ذاتياً اعني مالم تكن روحانية لان البقاء لازم  
والروحانية ملزومه بالطبع

فإذا يلزم العقل ان يسلم بروحانية النفس بدرجة من الاذعان  
والاقتناع تضاهي درجة ادعائه واقتناعه بوجود حياة اخرى خالدة في  
الضمير الوحيد للنظام الادبي

نتيجة ما تقدم ان فعل المعرفة العقلية والقمل الارادي العقلي والمختار  
هما فصلان غير ماديين .

والحال ان لامادية الافعال تثبت لامادية المثل الذي تحمل فيه  
ولامادية المبدأ الذي تصدر عنه بناء على مقالته القديس توما من ان  
الشيء "فعل بحسبها هو في الوجود" (١)

(١) ان المبدأ العقلي الذي يسوونه نحن او العقل لما له فعل بذاته لا  
يشتركه فيه البدن . . . والحال ليس بقدر ان فعل بذاته الا ما كان قائماً بذاته  
ذلك ان ان فعل لما هو حق موجود كائن بالفعل ومن ثم كان ان شيئاً لما فعل  
على شاكلة مادى موجود ولهذا لا تقول ان الحرارة تسخن بل الحار . بقي اذا ان

فإذا النفس الانسانية من حيث هي ناطقة هي روحانية . وتضيف  
الى وصفها بالروحانية انها موصوفة بالبساطة اي انها بسيطة كما يبينه في  
البحث التالي

### المطلب الثاني

في ان النفس الانسانية بسيطة

تمهيد : في ماهي البساطة

(٧١) ان مفهوم البساطة معنى سلمي لان قولنا البساطة في حد  
قولنا التركيب والالاتصام وكلاهما سلمي وعليه فاننا قلنا النفس بسيطة  
فكأننا قلنا النفس لا تتركب من اجزاء وانها لا تتحلل الى اجزاء ولا  
تقسم الى اجزاء

والاجزاء المركبة ( بكسر الكاف ) على ضربين لانها اما ان تكون  
مقومة لماهي المركب ( بفتح الكاف ) او اما ان تكون متممة له ممكنة لكونه  
ويناهاً لذلك قول :

الجسم او المادة في اصطلاح القوم هو كل ما من شأنه ان يوقع اثرأ  
في آلات المشاعر ويفعل فيها

والحال ان كل شيء يفعل في الحواس فانه يشغل شطراً معلوماً من  
الحلاء . ويمكن ان نلقي فيه اجزاء مختلفة يحمل كل منها حلاً مختلفاً من  
محال الحلاء . فتمكناً فيه اعني اسأرى في ذلك الشيء . اجزاء يكون وضع  
النفس الانسانية الى تسمى عقلاً او ذهناً هي شيء لاجسدي وقته بنفسه ( خلاصته  
اللاهوتية جزء ١ ص ٧٥ ف ٢ )

بعضها خارجاً عن وضع البعض الآخر ملاصقاً له ويسمون مثل هذه  
الاجزاء النعمة او المحلة للكم او الاجزله من جهة الكم ( الاجزاء الكمية )  
ولكن هذا التركيب انظر السطحي من الاجزاء الكمية او التقديرية  
يلقي سبباً لوجوده في تركيب اخر لازم للشيء وهو ما من الباطن فان الاجسام  
من شأن جوهرها ان تكون مركبة فان الاجزاء المركبة او المقومة وهي  
التي يكون اجتماعها مقوماً لجوهر الاجسام تقوياً لقائه وحده انما هي ما  
يسمونه المادة الاولى والصورة الجوهرية . وهذه المعلومات من حق  
علم العالم البحث عنها وتنقل شيئاً عنها عند كلامنا على اتحاد النفس والجسد  
واما قولنا ان البساطة معنى سلبى فلا يستدل منه ان بساطة النفس هي  
سلب محض كما هي الحال في بساطة القطعة الهندسية كان لا تغد على كمال  
ما وضعي لان بساطة النفس وان عبر عنها بلفظ بمعنى السلب فيدل بها على  
كمال وضعي . ثبوتى تكون به النفس في حال وحدتها بالوحدة الغير القابلة  
للاتقسام مانكة للكمالات المتعددة المتوزعة في عاصر كثيرة بل يفوق  
كمال النفس هنا جميع تلك الكمالات المتوزعة . واذا فهمت هذا فتقول

### فضية

#### النفس الانسانية بسيطة

( ٧٢ ) نضمن القضية جزئين اولهما ان النفس ينتفي عنها التركيب من  
اجزاء كمية مقدارية وثانيهما ان النفس ليست مركبة من اجزاء  
مقومة لها .

ثبت الجزء الاول من القضية بالادلة الآتية فتقول

« ١ » ان النفس محل اتصال لمعرفة الارادة والحال هذه الاتصال لا  
تعلق لها بمقولة الالين بية . فمثلث الزوايا مثلاً على ما يدركه العقل ليس  
له ادنى علاقة بمكان معين من الحلاء فهو غير منظور فيه الى مقدار من  
المقادير . وان المعلومات الشاملة والعاني الكمية كالوجود والحنى والجوهر  
والعلية والقوة والنقل وما شاكلها وكل ذلك هو اولى بان يكون منزهاً  
عن احوال الكم والالين وليس بينها وبين شروط الانحصار في مكان او كم  
من جامع اشغالك البتة . هنا من جهة موضوع العقل .

وايضاً الحال كذلك في موضوع الارادة الذي هو الخير واليحد وانكلي  
فانه ناد عن حكم شريعة الالين والحلاء . فلا ينحصر في حد ولا يتجزئ  
في مكان .

والحال ان طبيعة الاتصال قيدنا على طبيعة الفاعل الذي يصدرها  
والقبي نتم في فيه . فاداً ليست نفس الانسان بممتدة اي ليست مركبة  
من اجزله كمية .

« ٢ » وايضاً ان النفس الانسانية تعرف افعالها وتعرف نفسها معرفة  
تحصل لها بطريق الروية والفكرى الحقيقية التي يسميها المدرسون  
الارتداد الكامل على النفس اي انعطاف النفس وانشاؤها على نفسها  
برمتها .

والحال ان الجسم المتد لا يمكنه ان يشي على نفسه او يفعل به  
نفسه نعم يمكنك مثلاً ان تطوي جزءاً منه على جزء آخر ولكنه

يستحيل عليك ان تطويه بكلية على كل نفسه فيتعقل ان جزءاً من جسم يفعل في جزء آخر ولكنه لا يتصور ان جسماً يرمته بفعل في نفسه يرمتها فيتج من ذلك ان النفس ليس لها امتداد ولا مقدار وانها ليست مركبة من اجزاء من جهة الكم .

( ٧٣ ) اثبات الجزء الثاني من القضية وهو ان النفس لا تتحرك من اجزاء موصوفة بالاجزاء المقومة

« ١ » قد بينا في مقدم ان النفس الانسانية روحانية والحال ان روحانية الشيء انما قوامها في ان الشيء يمكنه ان يقوم بذاته من دون افتقار الى مبدأ آخر باطني يشاركه في تقوم ذاته . فاذاً روحانية النفس تستلزم بالضرورة بساطتها القاتية اي بساطتها من جهة ماهيتها

« ٢ » وايضاً ان التركيب الجوهرى من مادة وصورة يلزم عنه في المركب خاصة ضرورية هي الامتداد . والحال قد اثبتنا قريباً ان النفس ليس فيها امتداد فاذاً ليست مركبة من هويولى وصورة تركباً جوهرياً

### المطلب الثالث

في ان الافعال الروحانية للنفس اي تعلق تعلقها بالمادة

( ٧٤ ) من الثابت المكتسب بالبرهان ان افعال العقل والارادة هي افعال غير مادية هذا من الجهة الاولى ومن الجهة الثانية قد رأينا فيما

قدم ان افعال العقل فاضال الارادة الناطقة يتعلق جميعها بالجهاز العصبي من جهة احواله التشريحية ومنافعه الحيوية بل هي قرب تعلقاً بالتوى الحسية التي هي قوى مادية .

فما السبيل الى التوفيق بين هذين الامرين الوقيين وكيف نخرج للسئلة تحريماً يشرح لاسمى هذا التعلق ؟ ذهب القوم في الجواب على هذا مذهبن متباينين

اما الماديون فلم ينظروا في افعالنا المذكورة لاجهتها الآلية فنفوا عنها صفة الروحانية فبقا عن غير حجة ولاينة

واما مذهب الروحانية على مسلك دي كرت فقد خالف المذهب الاول على خطأ الاستقامة فانه عض الطرف عما لافعالنا تلك من الوجه المادي وقال ان الفعل الادراكي المروتي ينبغي اعزائه يرمته الى النفس البسيطة الروحانية وبين كلا المذهبين مذهب واحد وشيد يكفل التوفيق بين الحادئين المتباينين ويخرج السئلة على وجهها السديد هو المذهب المعروف بمذهب المدرسين

يسلم هذا المذهب مع الماديين بان للجهاز الآلي والقواعل المادية دخلاً قريباً واشتراكاً نفسياً في افعال الادراك والتزاع التي هي من عالم المحسوس

وايضاً يسلم بان المظاهر الشريفة للنفس اي افعال التصور العقلي والارادة الطقية لانتم الامصحوبة بما يناسبها من الحوادث والاشياخ التي هي من عالم المحسوس هذا من الجهة الاولى



واما من الجهة الثانية فلن هذا المنهج يتثبت مستقيماً بلنا تصاف افعال  
الفكر والارادة بصفة اللامادية واتم محقق يشهد بوجوده الضمير والفكر  
المروني ويستنتج من ذلك ان شرح استمرار الحياة النفسية شرحاً مسلوياً  
واقياً يستلزم وجود حسي او محل منزّه عن المادة . ثم يخرج المسئلة ميناً  
وجوبها فيقول :

« ١ » اما تلقى القاطعة الروحانية بالآلات المادية فليس من  
قيل التلقئ الباطن اللازم والنفسي اي القائم من جانب النفس بل  
هو من قيل التلقئ الخارج والقائم من جهة الموضوع وذلك ان اتصال  
الفعل اذا اعتبرت من جهة ماهي سيف المحل الذي يقبلها قبولاً قريباً فهي  
موصوفة بانها لامادية . لان المبدأ القريب الذي يصدرها والذي تستقر  
في فيه انما هو روحاني

الا ان الموضوع المتعلق الذي هو متعلق هذه الافعال ينبغي ان يكون  
مستحضراً اولاً بواسطة لواحق المحسوسة وزيادته الملية ثم مترجماً  
منها مجرداً عنها .

والحال ان هذه اللواحق المحسوسة هي مسددة بالآلات الحواس  
الظاهرة والباطنة

فينتج من ذلك ان الادراكات والشيئات الطقعة من جهة ما  
هي سيف النفس لاتصلق لها بالجهاز الآلي ولا بشروط المادة واما من جهة  
ما هي من جانب الموضوع فهي متعلقة بالجهاز الآلي والشروط المادية<sup>(١)</sup>

( ١ ) قال القديس توما في هذا الممدد كلاماً مستعجباً قال : انما الجسد

محصلات مما تقدم

« ١ » هل يصح القول بان الجهاز الآلي او البدن شرط بدونه لا يتم

فعل العقل

والجواب يصح ويمكن هذا القول غير وفي المراد وذلك لان ما  
كان شرطاً لا يؤثر اثره ثبوتياً في ايجاد الملؤل الذي الشرط شرط حصوله  
والحال ان القوة القاطعة الآلية الخاصة بالحواس تؤثر في ايجاد الصورة  
المتصورة اثره حقيقياً ثبوتياً لانها العلة العلة الآلية لحصول الصورة المتعلقة  
فتنتج ان البدن او الجهاز الآلي حكم سلطانه في المعرفة التطبيقية انفذ من  
حكم الشرط فليس البدن اداً شرطاً فقط بل هو اكثر من ذلك  
« ٢ » هل يصح القول بان الدماغ آلة الفكر والتصور : الجواب عليه

يقضى تمييزاً لان لفظ الفكر يطلق على معنيين مختلفين لانه لما ان  
يراد به العمل الذي يشترك فيه الحواس والعقل وينتج عنه التصور المعقول  
او الفكر<sup>(١)</sup> وحينئذ نقول ان شغل الحواس يتم في الطبقة القشرية من  
الدماغ فيكون الدماغ عضواً للفكر بمعناه المذكور

يشترط وجود فعل العقل لا اشتراط ان يتم بها الفعل بل هو مشروط بالحواس  
بسبب الموضوع لان الشئ فيه الى العقل كسبة الثوب الى القاطئ .

ولذا لا يكون اختصار العقل الى الجسم ماصاً له من ان يكون قائماً بذاته والا  
لم يكن الحيوان شيئاً قائماً بذاته لاختصاره في فعل الاحساس الى محسوسات خالصة  
عنه ( في جوابه على ٣ من ف ٢ من س ٧٥ من قسم ١ من خلاصته ) .

( ١ ) م : ويكون حينئذ لفظ الفكر مصدر فكل في الشئ تصرف اليه بقواه

ليعلمه . ولفظ Pensée عدم اسم الفعل

وأما ان يراد بلفظ الفكر<sup>(١)</sup> نفس ما يحصل عن العمل المذكور . أي الصورة العقولة من جهة ما تخالف الاحساس او الصورة المتشعبة وبين ان الفكر بهذا المعنى الذي لا يكون له آله بل يعني اشتراك كل آله في استنائه في نفسه .

وعليه فيكون القول بان الدماغ عضو للفكر قولاً فيه اشتراك وشك الان قرائن الكلام قد تصحح استعمال هذه العبارة لو تصدقها ونحطها . أعني ان هذه العبارة وهي الدماغ آله الفكر يظهر صدقها او فسادها من القرائن

الى هاهنا في النفس من جهة ما هي في ذاتها بقي علينا ان ندرسها من جهة ما هي متحدة بالمادة ويكون مدار بحثنا على وحدة طبيعة المركب الانساني وقد علمنا له الجزء الثاني الآتي فنقول :

## الجزء الثاني

في النفس الناطقة والجسد

او

في الوحدة الجوهرية في الانانة ( أي ما يطلق عليه لفظ انا )

تمهيد : في موضوع هذا الجزء

( ٧٥ ) يستخلص من جملة ما قلناه الى هاهنا اثنتان عظمتان جليلتان يجب التوفيق بينهما .

١° الأولى ان هذا الشيء الذي ينبغي ويتنزي ويمس ويشوق ويلتذ ويتألم فينا انا هو جوهر جسي ( وهو القسم الاول )

٢° النتيجة الثانية نرى من جهة اخرى ان فينا شيئاً هو مبدأ افعال روحانية وتجريدات عقلية ورويات نفسية ارتدادية وحركات ارادية نحو الخير ثم عزائم اختيار بقطعية فهذا الشيء لا بد وان يكون جوهرأ روحانياً لانه مبدأ اول حياة نظمية ومحل لها . فما السبيل الى التوفيق بين هاتين الشئتين ما الوجه الشارح لكون الانانة الواحدة جوهرأ جسيأ وجوهرأ روحانياً معاً أي لكونها كلاً واحداً جسمانياً وروحانياً

فالجواب عليه يقتضي حل مستثنين مسئلة تلحق بواقع الوحدةية والاخرى بكيفية هذا الاتحاد . فالسألة الاولى ان الانسان هل هو في

( ١ ) م : الفكر هنا من نسبة اسم الفعل باسم المصدر . وهذا كثير الاستعمال في اللغات

الحقيقة الواقعية كل واحد مركب

والمسئلة الثانية ان كان الانسان كلاً واحداً مركباً فكيف يتفق ان النفس الناطقة والجسم يؤلفان كلاً واحداً بينهما

فجيب على السؤال الاول ان اهل الحساس الجسدي والنفس الناطقة يصيران باتحادهما جوهرًا واحداً وطبيعة واحدة واقنوماً واحداً .  
ونجيب على المسئلة الثانية ان النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية لهذا الجوهر الوحيد وقد سبقنا الجوابين في صورة القضيتين التاليتين

### البحث الاول

في ان الانسان كل مركب واحد

### القضية الاولى

الاهل الحساس الجسدي والنفس الناطقة يؤلفان باتحادهما  
مما جوهرًا واحداً وطبيعة واحدة واقنوماً واحداً

التعليق الاول : في شرح معنى القضية

( ٧٦ ) ليس اهل الحساس الجسدي والنفس الناطقة بوجودين كاملين قائماً كل منهما بذاته قائماً مستقلاً أي ليسا بجوهرين بلاصق احدهما الاخر ويتصل به برابط اتحاد طرزي وانما هما هويتان جوهرتان يتركب من اتحادهما مما جوهر واحد بينه فكل اتحاد هذين العنصرين المركبين

( بكسر الكاف ) هو اتحاد يعرف بالاتحاد الجوهرية

والاتحاد يكون علزاً اذا كان يتألف من الجوهرين المركبين كل واحد ولكن هذا الكل الواحد لا يطلق عليه انه جوهر واحد كما في الخال في تركب عدة دواليب في آلة واحدة بعضها مع بعض . ويكون الاتحاد جوهرياً كما رأيت اذا حصل عنه كل واحد يطلق عليه اسم الجوهر الواحد

( ١ ) م : الاتحاد صدر اتحاد ( من وحد ) مطاوع وحد واحد فيقال اتحاد الثبتان اذا صار شيئاً واحداً هذا في الاصل وبسبب الاتحاد دلالة على صموده الثبتين ذاتاً واحدة بالاستقامة او التركيب .

والمراد به هنا هو تركب شيئين او أكثر شيء شيء واحد . فترى ان الاتحاد لا يكون الا في انضمام لاه تركب شيئين او أكثر فالاشياء المركبة هي المادة شيء التركيب . وقال « في شيء واحد » للاشارة الى علة التركيب وصورته . ويحذف التركيب اسماً ونوعاً باختلاف غايته وصورته :

والتركيب على ثلاثة انواع لانه اولاً يكون بوجه المعلوم اما تركيباً وسودياً واما ذهنيًا اما التركيب الوجودي او الحقيقي فهو الذي يحصل عنه وحدة واحدة طبيعة كتركيب الجسم من الاعضاء

واما التركيب الذهني او الوهمي فهو تركب اشياء كثيرة في معنى واحد مشترك بينها كفن الحنس كالميو تلت او معنى التروع كالناس ( والمركب يسمى لا كلاً بل كلياً ) او معنى العاية كاصحاب الوطن الواحد او المواطنين او معنى اهل كتلة مدرسة واحدة ثم ان تركب الجواهر بالتركيب الوجودي الحقيقي يختلف باختلاف الحد الذي يجمع هذه الاطراف المركبة ويكون متعدداً يتعدد ذلك الحد وثانياً فيكون اما تركيباً بالعرض واما تركيباً جوهرياً والتركيب الجوهرية اما ان يكون مصفاً للطبيعة او مصفاً للاقنومية او جلياً لتكاملها اي ان يكون تركيباً بالطبيعة والاقنوم معاً فالتركيب بالعرض اتحاد جوهرين كاملين في عرض واحد

فمضى القضية ان النفس الناطقة والبدن يؤلفان باجتماعهما معاً  
جوهرًا واحدًا فاتحادهما انما هو اتحاد جوهري ثم ان الجوهر اذا اعتبر  
من جهة ماهر المبدأ الاول والباطن للفعل والانفعال فيطابق عليه اسم  
الطبيعة

والطبيعة الناطقة ان عتبرت من جهة ماضي قائمة بناتيتها مفردة ومشتقة  
فيطلقون عليها حينئذ اسم الاقنوم وقد حد بويس (Boece) الاقنوم حداً  
صار مشهور التداول في المدارس قال : الاقنوم هو جوهر شخص فرد  
من افراد الطبيعة الناطقة

فينتج من ذلك ان المركب الانساني ان كان يؤلف جوهرًا فهو  
يؤلف طبيعة واقنومًا على ما قاله القديس توما بكلام موجز صريح .  
قال : يقوم في كل واحد منا من النفس والجسد وحدتان وحدة  
الطبيعة ووحدة الاقنوم . وهذا ما قصد اثباته ها بعد سرّ المناهب التي  
مشتراك بينهما كاتحاد جسمين في فعل واحد بواسطة تبادل الفعل والانفعال .  
واما التركيب الجوهري فهو تألف جوهرين في شيء واحد جوهري كتركيب المادة  
والصورة في جسم واحد .

وثالثا . والتركيب الجوهري بالطبيعة فقط تركيب جوهري غير كلمتين بناتيتها  
في مبدأ أعلى واحد كالطبيعة الانسانية في المسبح والتركيب في الاقنوم فقط هو  
تركيب جوهريين كلمتين بناتيتها في قائم بذاته واحد وباتصل كتركيب الطبيعة  
الانسانية والالهية في اقنوم الكلمة الواحد .

ثم التركيب بالطبيعة والاقنوم معاً اذا اتحد جوهريان ليحصل منهما اقنوم واحد  
من طبيعة واحدة كلمة كما هو اتحاد النفس والجسد في الانسان اتحادا يحصل  
من طبيعة واحدة واقنوم واحد ( زيلجارا )

تهافت اليها القوم فنقول :

التحديد الثاني

في مطلب اتحاد النفس والجسد على مسلك مدرسة دي كرت

( ٧٢ ) عند دي كرت ان النفس والجسم جوهريان كاملان لان  
النفس التي ماهيتها التفكير لها قياما بالذات الخاص بها . واما الجسم الذي  
حده الامتداد فهو ايضا له قوام خاص به وكل من الخليين قائم بذاته من  
دون ان يجمعهما اشتراك في الوجود

ولكنه لا يكران بين الجسم والروح اضافات ونسب وعليه قد وقع  
التساؤل بين القوم في هذا الاقتران بين النفس والجسد اية طبيعة طبيعة  
ماهي الوصلة الرابطة بينهما ( والوصلة يعبرون عنها بلتهم بلفظ *Pond*  
جسر ) ؟

فلاتبع دي كرت في حل هذه المسئلة مسالك :

« ١ » اولها مسلك الملل الاتفاقية ويقول ملبرش ان الاقتران  
بين النفس والجسد احق بان يكون ظاهراً منه بان يكون حقيقياً واقمياً  
وبرهن على ذلك قال : ان الموجودات التي نردها عللاً طبيعية هي في  
الحقيقة من قبيل الملل الاتفاقية او بالاتفاق وشأنها اذا تلاقحت ان تحمل  
خاتمي الطبيعة الذي هو الملة الوحيدة الحقيقية الى هذا الضرب او ذلك  
من ضروب الفعل في وقت كذا او كذا .

وهنا تعريب قول ملبرش قال : انني انكر ان ارادتي تكون علة

لحركة ذراعي اذ لا يرى شيئاً من العلاقة بين هذه الاشياء الشديدة الاختلاف الى ان قال : اما ان قيل ان اتصال روجي تجسدي قائم بهذا وهو ان الله يشاء انه متى اردت ان تتحرك ذراعي فتتشر جنود الارواح الحيوانية في العضلات التي تركب منها ذراعي انتشاراً يمكنها من التحرك على الوجه الذي ارضه فهذا القول الشارح ينجلي لي ووضوحه فاعبره جانب رضائي واقبله مسلماً به

فقول ان هذا للملك ينبغي ما بين النفس والجسد من الاقترب الحقيقي بدلاً من ان يشرحه

وزد على ان ذلك ان هذا للملك ان كان لا يفي بالضرورة الى مذهب الحلولية فلا اقل من ان يكون مؤلفه اليه وذلك اتنا ان وضعا ان موجودات العالم ليس لها من فعل خاص بها تستقل به فلا يكون مسوغ للقول بان لها وجوداً خاصاً بل تكون نسبة الوجود اليها ضرباً من الضمك يفي بما بالطبع الى هذه النتيجة وهي : ان وجود هذه الموجودات مخلوط بوجود الله لا ينفرد عنه

(٢) المسلك الثاني هو الذي يسمونه Harmonie préétablie

اي التآلف السابق فعند ملبرش انه ينبغي لله ان يدرك عمله ملاحقاً اياه في كل فعل من افعاله وخالفه لبش قال : لا يصح التسليم بان الله يعمل في كل دقيقة تصرفاً في النفس والجسد ليخرجها مما على طريقة واحدة من الائتلاف شأن صانع يعمل دائماً في التوفيق بين حركة وقاصين<sup>(١)</sup> فان (١) م : قال لبش ما ضره : لو تصورنا صاعين تتقاتل تمام الاتفاق فرى

نسق التآلف بين النفس والجسد لا بد وان يكون مفروضاً ومحمولاً به من اصل فطرتهما فها شبه برقاصين القن التدفق في منصفها وتديرهما حتى صار الاتفاق والائتلاف بينهما امرأ خلقياً طبعياً . فقال :

ان الله خلق النفس وجعلها بحيث صار متخماً عليها ان فعل وتصور كل ما يحدث في الجسم بحسب ترتيب حصوله فيه وكذا طبع الله الجسم على فطرة يكون بها من ذاته طامعاً لما تأمر به النفس وقيد اشارتها

فقول ان هذا الملك حكاه سابقه في في كل علاقة ارتباط حقيقي بين النفس والجسد فلا يكون مسلماً شارحاً للسئلة بل مؤيداً عنها . قال العلامة ليراتورى رداً لهذا المذهب : هب ان النفس تأى بيداً عن الجسد وتستوطن النجوم فيها ان الجسد يقي مقياً على الارض . فالائتاد او الاتفاق الذي يتجمله لبش بينهما لا يزال هو هو لا يشوبه تغيير . وهذا بين البطلان .

« ٣ » ثالثاً لسالك هو القائل بتأثير فعل طبيعي influx phys. que واليك ياته :

ان بعض الفلاسفة كلك Locke واتباعه لما علوا من جهة انه

ان اتفقهما بم من ثلاثة اوجه او اما ان يحصل الاتفاق عن التأثير المتبادل بينهما والوجه الثاني لتوفيق بين الصاعين وان كانا رديين ان يولى صنع مع توفيقها متوفر على ذلك في كل حين وهذا ما اسميه التوفيق بطريق المساواة . والوجه الثالث ان يتم صنع الرقاصين ؛ يمكن من التوافق القن والذقة على نحو يؤمن مع توافقها فيما يلي من الزمان وهذا ما اسميه التوافق بطريق التراضي السابق .

لا سماع لهم لانكار تأثير النفس في الجسد وتأثير هذا فيها تأثيراً حقيقياً واقعياً وهو موافق للمبدأ الأخرى ان لا منسوجة لهم عن القول بان لكل من النفس والجسد قياماً بالذات خاصاً به ختموا رأيهما على التسليم بان بين النفس والجسد اتحاداً عارضاً قائماً بتبدل التفاعل بينهما

(١) ثم عند هؤلاء ان فعل النفس يؤثر في حركات الجسم وان حركات الجسم في درجتها تؤثر في افعال النفس اعني ان حركات الجسم تهيئ في النفس الشهوات والافعال فتصل هذه على القور معاً وكذلك فعلى العقل تولد في الجسم على امور الحركات الخاصة مثلاً اذا وقع على شئ غير متحرك حركته ونفس بالسمع بواسطة الاعصاب فيتميز العقل للفحص عن معلومات تلك الاشياء وكذا بالعكس اذا خطر للنفس ارادة تحريك نحو متحرك فعلى الاعصاب وبلي ذلك للانزاع تحريك العضلات كور هذا وما رأى بعض الفلاسفة المتأخرين من شروح اساطير المتقدمة لآتني بالنفس المتصور ولا تقطع فعمل المسئلة يحملوا مذهب غيرهما ثلاثة اليك تفصيلاً باختصار

« ١ » مذهب الواسط اللادون او المرن *Mediateur Plastique* وعند اصحاب هذا المذهب ان فينا جوهرين واسطاً بين النفس والجسد وليس يحسم وليس يحس ولا تعلق بل هو بمثابة وصلة بين الجوهرين به تعمل النفس اثرها في حشد وبتبدل الجسد اثره في النفس والمائل ما كورث *Wudworth* ولكبير *Leclerc* وتري تحطته في مجمل ما يقال في المتن

« ٢ » المذهب المعروف باختلاط القوى *Commixtio Virium* واصحاب هذا المذهب يسلّمون من جهة ان لكل من النفس والجسد قواه الخاصة به اللازمة له ومن الجهة الأخرى ان النفس داخلة في الجسم فممتدة فيه وهي لذلك تشترك قوتها بقوته وتزجها بها فيحصل من هذا الاشتراك وهذا الامتزاج ما يسمونه بالاتحاد الجوهرى بين النفس والجسد وينتج ان هذا السبب كاف لشرح هذا الاتحاد فان قوى المركب تختلف عن قوى المركبين (بكسر الكاف) ومن ثم يحقق

نقول مذهب تبادل التأثير الطبيعي انما هو عود الى مذهب افلاطون القائل بان وجود النفس في الجسد وجود حلول فيه كوجود الربان في السفينة او كوجود الفارس على القرس

الا ان هذا مذهب تبادل التأثير وان كان يقرب قليلاً من الصدق فانه يسقط شطراً جليلاً جوهر يأتى شهادة الضمير بصحة ضمير بين النفس والجسد من الاقتران والاتحام ما هو اشد من تبادل الاتصال بينهما تبادلآ جازياً بطريق العرض فان الضمير يشهد بان الانسان هو في كنه جوهره واحد اعني ان الضمير يشهد بان الانسان جوهر واحد كما

تحريف التركيب الجوهرى انه تركب هو بين على وجه يتصل به جوهر واحد له اصله الخاصة به - والقانون بهذا المذهب ثم حجة من علماء ومن منهم تجريبي خدومه لانه دقيق ولكنه يرد عليه ان امتزاج القوى مهما اشد لا يثبت ان يكون عارضاً ثبوته على القوى التي هي من اعراض النفس لا جوهرها وعليه لا يحصل عن هذا الامتزاج اتحاد جوهرى صرف

« ٣ » المذهب الثالث هو المعروف بمذهب الحس الاساسي *Sensus Fundamentalis* والقائل به دوريني *Cosmism* وهذا لم يرق له المذهب المتقدم ولا يعيرهما بفتح مذهب جديد طنه وفيما تشرح ما بين النفس وحشد من واقع الاتحاد فقال : النفس حساسة وبلطفة ممتدة من جهة مادي حساسة تشترك جسمها بالشعور الموصوف بالحس الاساسي او الحيواني الذي هو اداس في مادية النفس اي من ذاتياتها فان تشعر النفس بالجسم هو ان تشع به - واما من جهة مادي ماطقة فتدرك في تصويره الموحد هذا الحس الاساسي - التي بها وكذا انفس الناحية تظهر بالاتحاد بالجسد واسطة هذا الحس ودائماً الاتحاد بالحس بطريقين بطريق الحس الحيواني ويطرق در كذا هذا الحس ادراكاً وهي واستمرأ بها لازماً لها . اه

سوف نينه قريباً

فلا حاجة والحالة على ما قلنا الى تلس وصلة خارجة تربط النفس بالجسد والحال في غنى عن نقطة تصل النفس بالجسد كما يزعمون اذ ليس بينهما مسافة يمتاز بها من الواحد الى الآخر فان الحوادث التي تحملها حملاً قريباً على النفس تارة وطوراً على الجسد اتنا جميعها متعلق بطبيعة واحدة واقوم واحد وحيد تعلق ملك واختصاص .

وعليه فالمسئلة هاهنا اتنا يكون مدارها على اضافات التعلق بين افعال مختلفة حاصلة عن مبدأ واحد وقائمة في محل واحد

### التمهيد الثالث

في مطلب اتحاد النفس والجسد على مذاهب اهل عصرنا هذا

واعني به المذهب الذي يسمونه

Parallélisme psycho-physique

اي التوازي النفسي الطبيعي . وفي اوحدة الجوهر *Monisme*

( ٢٨ ) قد اختلفنا في ما تقدم ان علم النفس في عصرنا هذا يتداعي منهياً الى مذهب الظهورية اذ يقول اصحابه انه يوجد حوادث نفسية شأنها ان تدرك بالوجدان ويوجد مظاهر جسدية تمت تحت الاختبار الخارج على انها مواضعه وان النفس جوهر قول لاصلق له كما ان الجسم جوهر قول غير متحقق في الوجود ويتمتع الانحيد بين وجدانيات الضمير والافاعيل الحيوية المناسبة لها اذ ليس ما يتعلق بالوظائف الحيوية يقال

على اوجدانيات الضميرية قولاً بالتواطوء كما كان يزعم بعض الفلاسفة الماديين في القديم ثم يستحيل ان تفعل الاولى على الثانية والثانية على الاولى . ومن ثم كل من طائفتي الحوادث لباطلة والوقائع الطبيعية اتماهو يجري على ادلالها وسنه ومثلها مثل خطين متوازيين ان يتقيا مطلقاً ممكناً .

وان هذا المذهب الذي يسمونه تعاذي الافعال النفسية والافعال الطبيعية ترس خلاصته متضمنة في القضايا الثلاث لاسابية الآتية  
الاولى : ان الحياة النفسية ان هي الا ما جريات متناسقة التتابع او سلسلة حوادث فلا توجد نفس جوهر

والثانية : ان الافعال النفسية ولا عمل الحيوية لا تتواطون ولا يمكن تأحيدهما

والثالثة : ليس يكون للاتصال النفسية فعل موهثر على الاعمال الحيوية ولا لهنه تأثير على تلك بل لا يمكن ان يكون ذلك

واشهر من يتصور لهذا المذهب ويناضل عنه *Wundt De Leipzig* وهذا الفيلسوف نفور من تصور الجوهرية لا يأنس بشي من مقالة الجوهر . واما جيمس سلي *James Sully* وغيره فيعاديونه في ذلك ويرون انه من الضرورة ان يكون محل قابل وشي . مثل مثل هذه الاممال يكونان معاً سبباً شارحاً لما بين تلك الافعال والاعمال من التآلف والتطابق ولكنهم يقولون ان هذا المحل هو هو الجوهر الوحيد الذي يتمحله سينوزا<sup>(١)</sup>

( ١ ) هند سينوزا — *Spinoza* ان في العالم اجمع جوهرها واحداً وجيداً له

واعلم انه لم يبق في يومنا من المذاهب التي تماهض مذهب ارسطو والقديس توما في وحدة الجوهر في الانسان غير هذا المذهب بصورته للتين اتباعاً ذكرهما . فان مذهب الروحانية الذي كرت قد فني عليه ومذهب المادية النقيح الذي انتشر في الجيل ١٨ أخذ بالكساد والمهلك لا يقول به احد من علماء اهل الوزن والرصانة الذين يفاخرون بمزاولة علم الفلسفة ولكن بعض علماء الطبيعيات والطب الذين يحابون علم الفلسفة لا يزالون يمنحون ميلاً الى هذا المذهب الوخيم

### بحث

في اقامة البراهين على القضية الاولى المذكورة وهي :

« ان الجسم والنفس الناطقة يتحدان بالوحدة الجوهرية »

( ٢٩ ) ان البراهين على هذه القضية كثيرة ولكننا تقتصر على ذكر برهاتين ولهما مستند من شهادات الضمير وثنيهما مستفاد مما بين افعال الانسان جميعها من لوحنة العجبة الانساق والمستمرة الجلات

« ١ » البرهان الاول وهو البرهان الاخص الاساسي تراء ملخصاً في هذه الكلمات الموجزة التي قاما القديس توما قال : ان الذي يدرك انه

حاصيتان لا نتحولان الى حالة ايسر مما التصور والامتداد وان كل المواضيع والاشياء التي هي في العالم ليست تكون سوى غروب مختلف من غروب ظهورات هذا الجوهر . وهذا المذهب يطلقون عليه اسم Monisme اي الالوحدة اعني اوحدة الجوهر

يقول وانه يحس هو هو انسان واحد بعينه . الذي ينسب الى نفسه التصورات هو هو الذي في تصديق نفسه ينسب لنفسه الاحساسات . لامشاحة في اتنا تنسب الى محل واحد بعينه نطلق عليه لفظ اتنا جلة افعالنا وافرادها فقول اتنا الذي يفكر والذي يروي والذي يريد والذي يحب وايضاً قول اتنا الذي يرى ويسمع ويلس واتنا الذي يمشي والذي يحيا ويفتني ويحس واخيراً اتنا الذي هو هنا او هناك او اتنا الذي هو الان وكنت امس

والحال لو اتنا ان النفس الناطقة هي جوهر آخر غير المحل الجسدي لهذه الافعال المحسوسة لاستلحت شهادات الضمير ولم يمدوجه ممكن لشرحها . وذلك ان الاحساس والتعلق لما كانا فليين لازمين مستقرين يتم حصولهما في نفس المحل الذي يفعلهما كن ( على صحة التقدير المذكور ) ان اتنا واحداً يدرك احاساسته واتنا آخر يدرك تصوراتها اذ كان يستحيل ان اتنا واحداً بعينه يدرك اتصالاً مستمرة خاصة بمحل آخر غيره يختلف عنه اختلافاً جوهرياً ولا يتسنى له بقاء ان ينسب تلك الافعال المستمرة والحاصلة في الغير لنفسه على انها افعال نفسه

فاذا تصدع لنا شهادة الضمير بان جسد الانسان ونفسه الناطقة لا يتركب منهما الا محل واحد جوهري ليس غير

« ٢ » البرهان الثاني واليك يانه :

من المشاهد المقرر ان في الانسان مجموعاً عظيماً بديعاً من العناصر والقوى الجسمية المختلفة والقواصل الروحانية يتضافر جميعها تضافراً مطرداً



ثابتاً تجارياً إلى ادراكه غرض واحد معلوم هو القيام بانفاعيل الحياة العقلية وحفظها وانفاؤها على وجه مستقيم ومستمر.  
فان القوى الميكانيكية والطبيعية والكيميائية التي سلطانها في الآلات تتوفر بتألف تلونها. تعجب على عمود عمل الوظائف الحيوية الحسية وتسهيل جريانها على وجهه السوي القويم ثم الحياة الحسية تستخلص في دورها متفردة خدمة الحياة العقلية .

والحال ان تضافر عناصر كثيرة ومختلفة وتجاربها توجهها إلى غرض واحد على غلط واحد ومستمر هو امر يستدعي علة ثابتة ومستمرة القيام .  
والحال ان هذا التضافر والتجاري المستمر طلباً لفرض واحد لا يمكن نسجه إلى فعل الخالق كما يزعم ملبرتش ولبتس مالم تطرح جانباً كل قوة فاعلة للعلل الثانية<sup>(١)</sup>

(١) م : قد مر بك في بابه ان السبل الثانية لما قوة فاعلة باطنة وخاسية بها لا يشاركها فيها غيرها فضلاً عن ان هذه الافعال التي يحكم عليها منا هي اتصال حيوية يجب ان تكون مستمرة باطنة وان يكون مبدأها بائناً ثابت التليم اعني ان تكون صادرة عن الباطن وتامة فيه والا بطلت ان تكون حيوية كما يستعمل من حد الحياة .

ففرضاً ان تضافر هذه القوى وهذه الافعال طلباً لفرض واحد وغاية واحدة هو اثر فعل العناية لا تقي حيزه من الموجودات كل احوال باطن وقد اثبتنا وجوده فيها فيما تقدم ثم بطلت تلك الافعال ان تكون حيوية اي عن مبدأ باطن وان قيل ان الافعال الحيوية باطنة ولكن التضافر بينها اثر فعل العناية فيجب ان التضافر نفسه فعل حيوي ولا يمكن ان يكون من اخس الافعال الحيوية في الانسان المركب فاداً لا بد وان تكون علة باطنة ومجهلة بائناً . وهذا كلف الان .

فيخرج انه لم يبق لشرح هذا التضافر وجه آخر ممكن الا التسليم بان سيء الانسان مبدأ بائناً لا يثبت اقيام يتولى توجيه كل هذه الافعال واجرائها نحو غرض واحد وغاية واحدة هي غاية الملل الباطن وبوجيز العبارة ان الانسان طيبة واحدة وجوهر واحد .

النتيجة التأنيفية ( اي السبجه الحاصلة عن طريقة التأليف ) وهي :  
القول بوحدة الجوهر في الوجود الانساني يكفينا مؤنة شرح ما يوصف به اتحاد النفس والجسد من وصف الطبيعية ويحصر لنا القلب عن سر قوتها الفاعلة المتبادلة التأثير ولنا وحدة الوجهة كاشفاً لنا عن غوامض كل ذلك ككشف جلياً عجباً لا نأبى ان يكون اذا نفياً من الانسان هذه الوحدة الجوهرية فيستغلق علينا امره ولم يعد لنا ما في ولا وجه لفهم اي مصلحة يقوم بها عمل البدن بالقياس إلى الحياة الانسانية ويستغلق علينا السبب الذي من اجله يضاف الانسان انحلاله يبعث خوف فطري واضح في نفسه ولا ندرك شيئاً من امكان اقتراب حقيقي واتصال واقعي وجودي بين النفس والجسد<sup>(٢)</sup>

(١) م : اليك خلاصة ما قبل في جملة هذا البحث الذي طالعته في لثنتي قول:  
اتحاد النفس والجسد هو اتحاد جوهري اي يحصل عنه جوهر واحد . فليس ادأ اتحاداً ذهنياً او عارضاً بل غما هو اتحاد طبيعي والقوي اعني انه يحصل عن اتحادهما طيبة واحدة واقنوم واحد . واتنا تبين لك ذلك بإيجاز فقول :  
« ١٥ » الاتحاد العارض لا يشرع لنا مآزاه في الانسان من واقع الارتباط الشديد الممكن الكائن بين نفسه وجسده والقي يشهد لنا به الضمير ويحصر عليه رأي الصومر وحسبنا لهم وعرفهم بل ينفي معنى الانسان بل قل يلبي الانسان

الى هنا في واقع اتحاد النفس والجسد الجوهري بقي ان تعلم كيفية هذا الاتحاد الامر الذي يبينه لك البحث التالي

« ١ » اما كون الاتحاد العارض لا يشرع الا بمراتب اثنين بين النفس والجسد فلا ت النفس والجسد هما من الارتباط ومكانة التعلق بينهما بحيث لا يوجد احدهما قبل اتحادهما واذ اتحدا فيحصل بينهما تبادل التفاعل العام والمتبادل ثم اذا انفصلت النفس عن الجسد فينحل هذا وينعدم والحال الاتحاد العارض لا يولد بين المتحدتين التعلق المكين الذي ذكرناه ولا يحصل الواحد منهما متوقفاً على الثاني توقف وجوده حتى يزول بانفصاله عنه

ثم هذا الصغير يشهد لنا ان التعلق المتبادل والقاسم هو فيما واحد ليس الجسد وحده ولا النفس وحدها بل المركب منهما فمن الناس لا يقول صادقاً انا امشي وانا احس وانا اريد ان يرد الخ نسباً كل ذلك الى واحد فيه مبرر عنه بلفظ انا

« ٢ » اما كون الاتحاد العارض هو الاتحادي يعني معنى الانسان فلا نه (١) لو التينا من الانسان الاتحاد الجوهري لم يعد للانسان طبيعة واحدة لان الاتحاد العارض اية كانت شدة علاقته لا يتبع ان يبقى كل من المتحدتين جوهراً كاملاً قائماً بذاته بل يستند به العارض لا يدخل في حد الجواهر والطبيعة الله في نفس الجهر من جهة ما هو مبدأ الفعل فاذاً ليس يحصل عن مثل هذا الاتحاد العارض طبيعة انسانية لان الطبيعة تفقد العرض

( ب ) لان الاتحاد العارض يعني القومية الانسان يعني ان الانسان لا يكون اقنوماً واحداً لان الحسم ان كان محمداً بجهره عن النفس كما لاند مع في الاتحاد العارض شقين عبه ان يشترك في اقنومية واحدة بعينها تصدر عنها وتنسب اليها جميع الافعال

( ج ) لان الاتحاد العارض يزول ما عية الانسان لان التحدت بالاتحاد العارض لكل منها ماهيته الخاصة وهي تتنازع عن ماهية الآخر والحال ان الانسان بما انه موجود واحد له ماهية واحدة وعليه فالو ان الاتحاد بين النفس والجسد اتحاد بالعرض لكذب حد الانسان بانه حيوان فاطق وكذب ما يعتقد البشر بجمعهم

المطلب الثاني  
في كيفية اتحاد النفس بالجسد

### القضية الثانية

في ان النفس الناطقة هي الصورة الجوهري<sup>(١)</sup> للجسم الانساني

تمديد : في شرح حدود القضية وبيان مصاها

( ٨٠ ) ان الاجسام المادية مركبة من اجزاء كية لانها ممتدة (٧٠)

و جوارفونه بينهم . فينتج من ذلك ان الاتحاد بين النفس والجسد ليس اتحاداً طارحاً و نتيجة اولى ليس اتحاداً ذاتياً فاذاً هو اتحاد جوهري اي اتحاد بالطبيعة والاقنوم . اما كونه اتحاداً بالطبيعة فقال القديس توما : يقال في الانسان انه من نفس وجسد على حد ما يقال انه من شيتين يقوم شيء . ثالث ليس هو واحد الشيتين فان الانسان ليس بالنفس ولا بالجسد . اه

واما كون هذا الاتحاد الاساني اتحاداً بالاقنوم فلان الذي تسد اليه جميع افعالنا والى الذي به نفعل والذي هو فيما فاعل انما هو واحد ونبرعته بلفظ انا . قال القديس توما : اقنوم الانسان هو امتزاج النفس والجسد

( عن فرن - وغيره من الفلاسفة بصرف )

( ١ ) م : قال الصورة الجوهري<sup>(١)</sup> لبيان كيفية اتحاد النفس والجسد وتحتة ما ذهب اليه الاطالون ودي كرسوليتي وغيرهم من الفلاسفة الذين سرد لك تباينهم في ما يتعلق باتحاد النفس والجسد كيف هو .

يستاد من علم العالم ان كل مركب في الاشياء الطبيعة انما يتكون من مبدئين اوليين اصليين هما المادة والصورة الجوهري<sup>(١)</sup> والحال المركب الانساني من المركبات الطبيعية فاذاً هو مركب من هيولى وصورة جوهري<sup>(١)</sup> وقد وضع كمن القضية الاولى

## طريق السلب والتشكيك

وان قيل كيف يتوصل العقل الى هذه المعلومات او كيف يحصل للعقل ادراك الميولي والصورة الجوهرية

فنبين لك ذلك أولاً بمثال فنقول هذا الغذاء كالحب أو الكبريت مثلاً اذا مضغ وابتلع وهضم فيستحيل جزءاً من الجوهر الحي وليس من يقول ان الحبز اندمم وانه خلق جزء جديد مبدعاً من العدم استخلف في الجوهر الحي الحبز المندوم . بل القول المجمع عليه عند الناس قاطبة ان الحبز تحول جوهرًا حياً . وهذه الاستحالة تقتضي ان شيئاً ما كان في الحبز بقى موجوداً في الجوهر الحي . علي ان الاستحالة من حدها ان تكون تبدل شيء من حال الى حال آخر او من جوهر الى آخر فمن الضرورة ان يكون في الجوهر الثاني شيء كان في الجوهر الاول <sup>(١)</sup> فهذا الشيء او هذا المحل الاول الذي يثبت صاراً على التحويلات الجوهرية هو الذي يطلق عليه ارسطو اسم المادة الاولى او الميولي

« ٢ » فالميولي ليست من مقولة الجوهر الكامل ( لا تقع في سؤال ماهو ) وليست محددة ( لانها ليست من مقولة الكم فلا يقال كم هي ) ولا من مقولة الكيف ( فلا يقال كيف هي ) وذلك لانه تدخل على التعاقب في حد جواهر مختلفة الطبيعة والخواص دخول جزء مقوم لساكنة تلك

( ١ ) م : لان الاستحالة مستوذة الى شيء واحد يستحيل اي يتقل من طرف « من » يارحه الى طرف « الى » صار إليه

الجواهر <sup>(٢)</sup>

فلنكي تكون الميولي جوهرًا موجوداً اي متحقق الوجود في الخارج تعمل عليه مقولة الكم والكيف لا بد لها من ان تتحد ببدأ وجود وفاعلية بعدها على وجه التبيين الى ان تصويره معه جوهرًا كاملاً ذا امتداد وصفات مخصصة سماه . وهذا المبدأ المشاركة في له في الجوهرية والذي يعطيها نوعها هو ما يطلقون عليه اسم الصورة الجوهرية او اسم الفعل الاول او الكمال الاول بحسب العمل الذي يقوم به في تركيب الموحود المحسوس فاصورة الجوهرية اذا هي التي تعين المادة الاولى ان تكون حتماً ثم اذا صار الحبز جوهرًا حياً فذلك يكون لان صورة الحبز الجوهرية قد خلفتها صورة الجسم الحي الجوهرية قائمة مقامها يقولون ان الميولي قوة محضة اي غير مصورة ولا مخصصة في ذاتها شيء من تخصيص ولكن استعمدة تقول ما تغطيها ايام الصورة الجوهرية الواردة عليها من التبيين ايما كان ذلك التبيين <sup>(٣)</sup>

( ١ ) م : يتبع من ثم ان الميولي يست باولي ان يحصل عليه جوهر كذا او كم كذا او كيف كذا من غير ذلك من الجوهر والكم والكيف . هـ  
( ٢ ) م : ليست الميولي توجد ذاته وفاعل بل هي قوة بالقوة لان مادها قائم وفاعل له هو الجسم او المركب من اشدأين التحدين الاول من دنياته ان يكون قاطلاً للتخصيص وهو المادة الاولى والثاني من مقتضيات ذاته ان يكون مبدأ جميعاً مخصصاً وهو الصورة الجوهرية .

واذا قلنا ان الميولي هي قوة محضة فلا تزيد بلفظ المحضة حصر كونها قوة سيفة اعتبار التخصيص فقط اي انها شيء اعتباري ذهني ليس غير وذلك لدخولها حقيقة وابطناً

ان ار يسطو والذين حاولوا بعده من اصحاب الفكرة والتدقيق في الاعصر  
التي يزعمون عليها الماتن الحليل ان الجسد والنفس يوافقان معاً مبدأ واحداً اول هو المبدأ  
الذي به فضل والذي هو قيتا بفضل . والحال لا يمكن للجوهريين ان يوافقا مبدأ واحداً  
فائداً وماتناً مالم يكن احد الجوهريين قد داخل الثاني واسترح به مستحكما فيه  
استحكاماً باطنياً بحيث يأخذ منه مبدأ قيلمه وفضله . والا لا يحصل عن اجتماعهما  
واحد بالامية والسند او يكون المبدأ الواحد القتم والماتل هو ثالث الاثنين وهذا  
الاخير بين البطلان في الاسان الولد

فاذا لا بد من احد امرين اما ان الجسم يأخذ عن النفس مبدأ قيلمه وقولمه  
وضله ولما ان النفس تأخذ ذلك عن الجسم والحال لا يمكن للنفس ان تأخذ عن الجسم  
مبدأ قيلمها وضلها لانها جوهر بسيط وروحاني كما ثبت لك فاذا ليس الجسم يصور  
النفس على ان الصورة هي التي تعطي مصورها مبدأ قولمه وقيلمه وضله . بل النفس  
هي التي تصور الجسد فيتعج :

« ١ » ان النفس هي التي تعطي الجسد قولمه الاساني والا كان كل جسم جسم  
انسان لو صح ان الجسم اساني من حيث هو جسم ثم الجسم اذا انفصل عن النفس  
لا يعود له قيلم بل يحل بجوهره وتعدد وتختلف فيه الخواص الى ان يصير جها مشهوراً  
« ٢ » ان النفس تعطي الجسد ان يكون واحداً معها لان النفس لا تعطي الجسد  
الوجود على نحو ما تعمله الله الفاعلة بل على نحو ما تنطبع الصورة الباسمة الجهورية  
والا كان في الانسان شخصان قائمان قيام الملوك مجازاً عن علته الفاعلة ولكنت  
لجسم ان يقوم بذاته ويحفظ بقاءه بعد انفصاله عنها

« ٣ » ان النفس تعطي الجسد نوعه لان الجسد قبل اتحده بها ليس فيه شيء  
انساني واذا فارقته نفيس يبقى جسد انساني بل شيئاً خفياً خفياً خفياً يطلق عليه اسم الجفة  
واما اذا اتحد بها فصرته فيصير شيئاً عن الجاد والنبات والبيضة شيئاً نوعياً . وما  
تقدم ينضج لك معنى الفضية الواردة في المتن وهي ان النفس الناطقة هي صورة الجسد  
الجوهرية لا العارضة اعني انها تعطي الجسم قيلمه ونسجه واحداً معها وتوحيه اي تعطيها  
نوعه ففي اذا تصور الجسد بذاتها لا واسطة وبمعنى التصوير الجوهري  
والخفي فلهذا « صورته بذاتها » اي بجاهتها لئلا لاقه على انها صورته لا تصويراً بالعرض او

الحالية البعده وفي الاجيال المتوسطة قد اجمع ظنهم ان الجوهر المادي  
مركب من مبعثين جوهرين هما المادة الاولى او الميولي والصورة  
الجوهرية فالمادة في الاصطلاح الدارج تعارفه لفظ يدل به على المادة  
المخصوصة اي الاجسام من جهة ما تقع تحت آلات مشاعرة بقواها الفاعلة  
وخواصها المختلفة التي من اخص اشخاصها الامتداد . ولكن يجب ان  
تعلم ان من وراء هذه القوى الفاعلة التي تؤثر في الحواس محللاً تنسب اليه  
هذه القوى المؤثرة ومن وراء هذا الامتداد الذي رآه ونلمسه شيئاً نعمل  
عليه الامتداد اي نحكم عليه بأنه ممتد فهذا الشيء الذي نصفه بالامتداد  
او هذا الفعل او الموجود الجوهري مانا هو أبسط هو لو مركب ؟

فهذا الشيء يجعله اوسطو ومن بعده مركباً من الميولي والصورة  
الجوهرية كما قلنا قريباً

الا ان الميولي احد من ان تقع تحت ادراك الحواس ولكن العقل  
يستدل على ضرورة وضعها من ثبوتات الملاحظة بطريق الاستقراء على ان  
العقل وحده يقوى على ادراكها بل قل بالاحرص ان العقل يدركها من

بواسطة تأثير فعل طبيعي تقعله فيه اني لها صورته من جهة ما يجتهد لان جهة فعلها  
وقلتا الحاك وبلا واسطة « للاشارة الى ان النفس لا تنبذ بالجسد بوصلة خارقة  
عن ما يجتهد او بفتنة واصلة بينها وبين الجسم كما زعم البعض  
وقلتا « تصويراً حقيقياً » لتخرج التصوير المجازي كما يكون وجود النفس في  
الجسد وجود حلول وتديرو وتصرف على ما زعم افلاطون

ثم قلنا « تصويراً جوهرياً » لئلا لا على ان النفس يتأخذا بالجسد توهل معه  
مركباً واحداً جوهرياً وهي تعمله تولمه وتوحيه - ( عن فرج وغيره من الفلاسفة )

وعليه فان الشيء الذي هو برف واقف الامر قائم ويضل واعتني به  
الجسم ففما هو مركب من مبادئ متشاركين في المبدئية اولها لاثين  
له من ذاته اللة ولكنه قابل للتصين هو الميولي وثانيهما هو المبدأ  
التي شأن ماهيته التخصيص والتصين هو الصورة الجوهرية وهذه الصورة  
الجوهرية هي التي تعطي جوهر ما طبيعته وخواصه واما الميولي فهي الحل  
الاول القابل لتلك الطبيعة والخواص

« ٣ » قلنا ان النفس النطقية هي الصورة الجوهرية للجسم الانساني  
فهو هذا صادق باطلاقه بلا استثناء ما اتي هل تسمية النفس الناطقة  
بالصورة الجوهرية ولجسم الانساني بالميولي تسمية حقيقة صادقة بكل  
معناها ومن كل الوجهه بحيث لا يقدح بها اداعي استدراك واعتراض  
فنجيب عليه كما يلي فتنه

ان بين الانسان وبين مساواة من المركبات الجوهرية التي هي احط  
منه رتبة فرقا وفضلا ذاتيا لان الصور الجوهرية السافلة والميولي في  
المركبات السفلية هي جواهر غير كاملة ولا يمكن لتلك الصور الجوهرية  
ان توجد وجودا خارجا ما لم تعد بالمادة التي هي صورها اتحادا ذاتيا  
باطنا واما في الانسان فالامر يختلف ذلك لان الصورة الجوهرية فيه

في تقوم ذات الجسم الكامل فالميولي اداهي قوة ولكنها قوة حقيقية فافما سمعنا  
قوة للدلالة على انها لا يمكنها ادراكها متفحة الوجود في الخارج الا بشرط ان  
تصورها متحدة بصورة جوهرية تشاركها في تقوم مركب كامل كلي هو الجسم او  
مادة الصورة ( عن الملول )

هي نفس روحانية اعني انها صورة لها القيام بذاتها<sup>(١)</sup> هي جوهر كامل  
ومن ثم فالركبات التي هي احط من الانسان يكون فيها الوجود حقاً خاصاً

( ١ ) مـ : اذا قلنا ان النفس لما قيامها بالثبات وانها محل الوجود الخارج من  
قبل ان تفصل بالجسد فلا يستدل من قولنا هذا ان بين خلق نفس واتحادها بالجسد  
فترة زمنية او تقدماً بازمان ولكن لا نفس على الجسد تقدماً بالطبيعة فقط  
لاشك ان النفس تفصل الجسد ما يورى في الجسم للنفس من الوجود الجسدي  
والحياة والاحساس ولكنها لا تفصل ذلك على نحو ما تفصل الصور فيما لو كانت هذه  
الصور جسمية او نباتية او حيوية محضة بل تفصل ذلك على نحو افضل واكمل من هذه  
الصور لانها تملك هذه الكالات وغيرها بنوع افضل واكمل وتلك فوق : عليه  
من انكالات تفصل الجسد المحسنة والنشوية والاحساسية كما لو كان الجسم يتناول  
الجسدية من صورة اتحاد الجوهرية والنشوية من مبدأ الحياة في النبات والاحساسية  
من نفس البهية بل تفصل كل ذلك بنوع افضل ودرجة اكل واسمى : الا ان  
النفس ان اعطت الجسد ما تفصله فلا تستفد مواهبها ولا تمتد تطلعا واتقياداً  
لجسم الذي اغتته بايديها وبقي لما ذهنته جليلة تخضع لها ولا تجرد بها على الجسم  
هي انفسا التي لا يشاركها فيها الجسم وهي الفكر او الصور العقلي والارادة الناطقة  
فالنفس الناطقة هي صورة الجسم اي فعل الجسم ولما العقل والارادة فليسا بصورة  
الجسم .

والنفس الناطقة قائمة لان تقوم بذاتها كما يضح ذلك من روحانية انفسا  
وهذا القيام بالثبات هو كمال ما تستعمل به ونفرد به وجعها فلا يزول عنها ولا  
ينزع منها

وان هذا الكمال لا يثني ما يثرب على صورة الجسم الجوهرية من الصلابة الخاصة  
وهي ان تفصل الجسم الانساني قيامه وصله الا ان قيام النفس بصلها هذا وصلتها  
هذه لا يجرى ولا يمكنه ان يجرى جرم بها الخاصة وحتى استغلاها بالوجود الثابت  
لما بجعة ذاتها . اذن التفسير بالاستحالة الباطنة ان تفصل النفس طبيعتها  
روحانية فيستعمل بالاستحالة الباطنة ان تفصل روحانيتها . ( عن الملول )

كثيرين من أئمة علم النفس في العصر المتأخرة يذهبون أن في الإنسان نفسين اثنتين متميزتين الأولى تولي سلطان الحياة التطبيقية والحسية وهي النفس الروحانية والثانية قيمة الحياة الآلية ويسمونها المبدأ الحيوي.

فقول « ١ » أن هذه المذاهب تحيي مكدبة لشهادة الضمير تكديفاً صورياً كما أنها تعاند ما يحق له من التبع والاستقراء من أن بين ظهورات الحياة الآلية ومظاهر الحياة الحية والتطبيقية وحدة تضامن وتكافل باطنين شديدين

« ٢ » لأهمية التي تعدد النفوس في الشخص الواحد اذ تكثرها لانفع فيه ولا فائدة منه مطلقاً ودليله على ما قاله القديس ان مبدأ واحداً بعينه كفوف لتصوير الجسم ومنع عما سواه في استتمام الوظائف الحيوية في كل مراتبها ودرجاتها لانه من اللبسي ومن شأن الصورة العليا الراقية كما هي النفس ان تحوى بل ان تفوق بقضائها كمال الصور السفلة وقوتها الفاعلة الحيوية « فاذاً تعدد النفوس في شخص واحد يكون من قبيل وجود اشياء معطلة لانفع منها »

« ٣ » ثم نقول ان وحدانية الجوهر لا تستلزم فقط وحدانية النفس او وحدانية مبدأ الحياة بل تستدعي ايضاً وحدانية الصورة الجوهرية ان العلامة لمنطق دن سكوت كان يعلم ان النفس الناطقة هي صورة الجسم الانساني خهرية وكه كان يعتقد بقاء ان المادة من قبل تصورها بالصورة الناطقة تحوى في ذاتها الصورة الجسمية وفي رأيه ان هذه الصورة الجسمية صورة غير كاملة يستدعي نصب بحكم الطبع دخول الصورة الناطقة

واما كان يقول بضرورة وجود صورة جسمية كي يتبها له شرح ان الجسم كيف يبقى بعد انحلال المركب الانساني جسماً انسياً كما كانه من قبل الانحلال . واما نحن فنحب على هذا المذهب الذي خر عليه رأيه ذلك العلامة المحقق ان الصورة الجسمية التي يضمها لاحاجة اليها ولا فائدة فيها تاهيك من ان القول بوجودها بنيان الطبع بوحداية الجوهر

اولاً اما كون الصورة الجسمية شيئاً معطلاً لانفع منه وفيه فلا العلامة سكوت مذكور قد انحصر في التوحيد بين الجنة والحمة والمجد الانساني الحي فلا تنكر ان الجنة بقى عليها مدة وجيزة من الزمان ظاهر الجسم الانساني ومسحة منه الا انها اذا نظر الى كنه كيانها ليستملك شيئاً من الخواص التي ثبتت ان فيها موجوداً واحداً له صورة معينة اذ تقوتها الوحدة ويقوتها تضامن الوظائف وتكافل الافاعل متجارية الى غرض واحد مشترك بينها

فليست الجنة الارفاناً او كومة اجسام متراكبة متلاصقة تلاصقاً عرصاً تفاوت اجزائها بين شدة التراكب وصعده يتدلى جميعها الى الفساد والفساد وليس فيها من الوحدة لاظهارها فهي وحدة اعتدية لاحقيقة لها الا في وهما وخيالنا فاما نحن نتجمل لهذه المواد المختلفة تتميز بعضها عن بعض شبه مجموع واحد كي نطلق عليه في اصطلاحنا المدرج لنفظ الحمة

( ١ ) م : ان المانع يرد بقوله هذا على ما يفرح في ان الجنة من جهة ما هي داخلية في جسس الجسم ليست بعد الانفصال عن النفس ايده في الاتصال بل في غيرها

والبنية تحوي بوجه افضل واكمل مالمثل الصور من قوة تصوير المادة على ان تصور نسبة بعضها الى بعض كنسبة الفضل الى المفضل والاكثر الى الاقل فان كانت الصور السفلية تقوى ان تصور الحيوان والنبات والجماد فلا يكون للنفس القوة على ان تكون صورة بالاولى

الا ان النفس تختلف عن الصور التي هي اسفل منها من وجه انها اذا صورت المادة فلا تعقب في مادة وذلك لانها صورة افضل

فان المركبات السفلية من مركبات الطبيعة كما هي المعادن والنبات والحيوان تكون حال الصور المقيمة لها بحيث لا تقوى بذاتها على الوجود في الخارج ولا على الفعل لان اتحادها بالمادة لا يتم لها الا باستفاد كلها برمتها فكأنها تستغرق في المادة وتضم فيها انصافاً يوارىها ويبقى الى حد ان لا يعود لها ن تبيدي فضلاً من الافعال اي كان بمنزلة عن المدة ( فله القديس توما ) اما النفس فتوضع شرفاً في مراتب الطبيعة وتسامي فضل طبيعتها تكون ارفع من ان تنغمس في المادة التي تصورها متوارية فيها مستندة عندها كل كمالها لانها لا ترتد للمادة الا بما تملكه بوجه افضل من كمال النشوء والحيوانية مما تطيقه المادة مستبقية لنفسها من رتب الشريعة الخاصة هي تلك القوى الروحانية التي تخرج عن حدود المركب المادي الذي تصوره وتفر عن التقييد بريقة المادية قارئة على الظهور والانتشار من دون اعتقاد قريب الى الاستتمام بآلة من آلات المادة

وخلاصة القول ان النفس الناطقة هي صورة الجسد مع زيادة لانها فوق ذلك صورة من مقتضيات حدها ان يكون لها القيام بالذات

وبالاستقلال .

قال القديس توما : ان النفس الانسانية لموضع شرفها على المادة ففضل قوة المادة الجسمية ولا يمكنها ان تنحصر فيها تماماً وبكبتها ولذلك يبقى لها فضل ما لا تشاركها فيه المادة ( قراءة ٣ في النفس ف ٣ )

ثم لما كانت النفس لها قيامها الذاتي كان انما لا تقبل الفساد والذئور اعني انها غير فاسدة ايضاً لانها تفقر الى تصوير المادة لاستتمام الافعال الخاصة على وفق طبيعتها ولكن كيانها او وجودها لا يتوقف على البدن توقفاً بطلاناً فيتج ان فساد الجسد لا يستدعي فسادها لان وجودها متقدم على الجسد تقدماً بالطبع لا بالزمان<sup>١</sup>

( ١ ) م : انا نعمة هائلة المطالع نقل هنا ما قاله العلامة الافرنسي فرج سيف اثباته القضية التي نحن بصدد معرفتها في قالب قياس منطقي قال ما ملخصه : شئت الصورة الجوهرية ان تكون مبدأ اولياً لكل قوة فاعلة في مصورها ( يفتح الواو )

والحال ان النفس الناطقة هي في البدن الانساني مبدأ اولي لكل قوة فاعلة فيه سواء كانت هذه القوة الفاعلة قوة الاحساس او النشوء او القوة الفاعلة الطبيعية الكبروية . فاذا انشئت الناطقة صورة الجسد الانساني الجوهرية . واثبت الكبري قال : الصورة الجوهرية هي مبدأ اولي لكل قوة فاعلة في مصورها وذلك :

« ١ » لان الفعل تابع للوجود ولذلك كان ان ما يعطي الشيء وجوده يعطيه ان يفعل ايضاً

« ٢ » لان ما من شيء يفعل الا بما هو فيه بالفعل اعني بصورته الجوهرية التي هي بالفعل وهي الفعل الاول

« ٣ » واعتبراً لان الصورة ( النفس ) لما كانت بسيطة لا يمكنها ان تعطي

## القضية الثالثة

ان يكون لحياة النفس فناء فنفس الانسان سرمدية خالدة

(٩٨) ان هذه القضية تستخلص من البراهين التي اثبتنا بها القضية مقدمة اذا سبقت تلك البراهين الى آخر نتائجها وانما نزيدها ايداً وقوة بالبراهين الثلاثة الآتية :

« ١ » البرهان الاول مستمد من حكمة الله : قد بينا لك ان للنفس استمداداً للبقاء بعد فساد الجسد فاذاً ينبغي لها ان تبقى في واقع الامر حية

الانسان لا ينال مطلوبه ولا يفوز بموضوعه ويحط برغائه وهذا القول باطل - ولما ان يقال ان الانسان ينال ذلك الخير متعلق اشواقه في حياة اخرى - والحال ان كانت الحياة الاخرى هي ايضاً قابلة للفناء فيبقى شوق الانسان حائياً بل يغلب وبالأعلى ومجبة عذاب اليم اذ لا يذكر ان تسارع الشوق شديدة وحية آمله من أنكى الالوجاع وامر الاحزان - ولما كون الشوق بقى حائياً ان لم تكن الحياة الاخرى سرمدية فاسبابه كثيرة واخصها ان كان تذكرها لك بانحياز اليها ان الخير نفسه هو مشتهى الارادة يجب ان يكون مطلقاً بحسب يدركه العقل لان الارادة لا تنتهي الا ما يدركه العقل والعقل لا يدرك الخير محصوراً في زمان من الازمة بل الخير من حيث هو خير اسبه الخير مادامت له ذاتية الخير دائماً والى الابد بلا انتها ولا فناء - وتأتيها ان العقل يدرك الوجود المطلق الشامل لكل زمان والحال الوجود من حيث هو كذا هو خير مرغوب ومشتهى فالانسان اذا يشتهي الوجود المطلق اي الوجود المستغرق لكل الازمنة ولا تستغرق الازمنة اي الوجود السرمدي فينتج ان النفس لا تنال رغائب شوقها الا اذا حصلت على الخير المطلق الكامل المنتهى وهذا الخير يشاغل دوام البقاء والوجود ( نقلاً عن القديس توما في ٦ ص ٧٥ من خلاصته ) فالنفس اذا حالدة دائمة البقاء . اهـ

من بعده والا كان يلحق بحكمة الله نقص من جهة انها تكون قد فطرت الانسان مستعداً الى لاشيء ويكون الاستعداد الذي طبعت النفس عليه مطلقاً والحال ان النفس المستعدة للقيام وحدها بعد فساد الجسد تكون مستعدة للقيام بداتها ابداً ( مم ) لانها ان كانت بقرة ما لها من الاستعداد تبقى مدة ولو قصيرة بعد فساد الجسد فما المانع من ان تبقى ابداً بحسب استعدادها ايضاً )

« ٢ » البرهان الثاني مستمد من قداسة الله وعمله

سوف ترى ان علم الاخلاق يثبت يبراهين قاطعة ان جزاء الثمرة الادبية لا يأخذ كفاء واجبه الا اذا كان ايدياً فاذاً ان يكون للجنة الاخرى فناء ولا اقضاء فالنفس خالدة

« ٣ » البرهان الثالث مستمد من جودة الله

قد قدمنا ان الله لا يمكنه ان يتمتع برضاه ما يمكنه كل نفس بشرية من الشوق القطري الذي تمن به الى السعادة حياً متلباً لا يمكنها دفعه لو قهره وزعته .

والحال ان السعادة التي نزول ليست بسعادة . فاذاً لا بد من ان تكون الحياة الآتية السعيدة دائمة ابداً . اثبت المصري : السعادة تقضي امتلاء الرغائب الطبيعية الحاصلة في النفس وتتم من اعطاف القنود امتلاء تاماً شامل انكامل ( اسبه بحيث لا يوجد شيء من كماله خارجاً عنه وليس فيه نقص ما )

والحال لو فرضنا ان سعادة النفس لا تنفوخة لها عن الزوال يوماً



هذه الملل الثانية ويخلق مالا تقوى عليه هي ( عن المطول )

### المطلب الثاني

في اي وقت تخلق النفس<sup>(١)</sup>

( ٩١ ) عند افلاطون واوريجين من بعده ان النفوس توجد قبل

اتحادها بالاجساد بمدة طويلة او منذ الازل

( ١ ) م : هذه مسألة حلالية تتنازع فيها اراء الائمة

« ١ » فمن قال ان النفوس تخلق منذ البدء وهو مذهب افلاطون وفيثاغورس وقدماء اوريجين فقال ان النفوس كانت قديماً تحمل في النواكب ثم حبت سيفت الاجسام لكيلا يلكها ان تذكرها وهي لت تزال قد سمحها حتى تكبر عن انما تطلق من وثاقها وتعود الى قديم عهد سعادتها . وهذا المذهب باطل وتري تحطه في المتن .

« ٢ » قال ائسس قول اوريجين بعد ان حوزر منه وصحح ماظه خطأ قال : ان الله خلق النفوس من البدء ولكنه حصرها في جسيات تنقل منها الى افراد البشر متى تولد في الاشياء الجسم الاتي . اه

فقول الادلالة التي تبطل المذهب الاول تبطل الثاني ايضا مايمك من وجودها قبل الاجسام بحال لهايتها وطبيعتها لار اتحادها بالجسم طحي لما كرأب في اشئ فيكون وجودها منفصلة عن الجسم عالفا لطبيعتها والا اجتماع الضادف على تقدير ان وجودها في الجسم يخالف لطبيعتها

ثم اي مستند القول بخلق النفوس قبل اتحادها بالاجساد . لعم الحق ان مثل هذا لايرس له وجه صوابي بل كان وجودها قبل اتحادها من قبيل وجود شيء معطل ولا فائدة فيه ولا منه .

ثم ان الكنيسة قد بذت هذا المذهب قبل التدريس لاون الكبير في رسالته ١٥ ان الايمان الكاثوليكي يعلم على وجه الاستمرار وبسادق صادق بان نفوس البشر لم تكن موجودة من قبل ان تخلق على اجسادها . اه

وهذا مذهب ساقط لايدعمه برهان ولا يستند الى اساس فائنا لا يذكر ان كان لنا وجود سابق قبل وجودنا هذا بل بعكس الامر . فان اتحاد النفس والجسد اتحاد طبيعي فليس من المسلمات ان الله يخلق النفوس منذ البدء ويجعلها في اعتزال وافراد بلا سبب ولا وجه بل على خلاف مايقضيه كمالها الطبيعي والاقترب الى الصواب ان يقال ان الله يخلق النفوس في الزمان الذي فيه يقرنها بالجسم الذي تصوره

ولقائل هل يتحصل من ذلك ان النفس تخلق عند دقيقة الحمل . فيجب قد يمكن ان يكون وحيدت خياة الجنين تأتية من النفس الباطنة<sup>(١)</sup>

( ١ ) م : وبرهانه على ان النفس الباطنة يمكن ان تصور الحين منذ ساعة العلق به بل يبني لها ذلك . اما كونها يمكنها فلايتها لما كانت تحتوي سيفت ذاتها ويروء افضل القوى الشوية والقوى الحيوانية الحساسة بدليل انه تمد الانسان اللع بهذه اقوى يملكها ان تستعمل الواحدة منها دون الاخرى وتستخدم من تلك القوى مايقضيه وطبيته حالة الجنين وباتيناس الى لتكامل حماره الا في ذلك على نحو ما تستعمل في الطفل قوتي الشوء والاحساس موقفه قوة الدق الى حال التكميل المطلوب ما . ولما كبر النفس الذطقة يسي لها ان تصور الجسم منذ ساعة العلق به فلا ن حولها في الجسم لايتضح بالضرورة كون الجسم حاصل على كماله الا في الاخير ونما دخول انفس عليه امر مشروط بكمالها صوته الجهرية والصورة الجهرية تعطي مصورها كماله كما تقدم والا لم يبد ميل ليات السبب الذي من اجله يكون الحين في دوى . تكونه اي في حال حياله الذوية لايتنحيه الا بالاعذبة الالية ويحيى كما يحس الحيوانات . وايضا كيف يتفق ان تنزل على الجنين نفوس ثلاث بصورته على التعاقب من دون ان تحمل مع ذلك وحدته الشخصية ووحدة صورته الجهرية او من دون ان

## المطلب الخامس

في النتائج التي تستحصل من التعليم بوحدة الجوهر ( في الانسان )

( ٨٤ ) يتحصل من التعليم بوحدة الجوهر في الانسان

« ١ » ان هذا التعليم بين لنا السبب الاخير للقضية التي قررناها في مقامه في موضوع العقل الخاص لاننا انما نأمن عن السبب الاخير الذي من اجله يكون موضوع العقل الخاص لاشياء روحانياً صرفاً في ذاته بل شيئاً روحياً في المادة او شيئاً معقولاً في الحسوس فالجواب الاخير الذي نقضي بنا اليه طريقة التحليل الدقيق انما هو هذا لان الانسان بما انه موجود مركب من مادة وروح كان فله حاصلات عن كيانه ومثلاً كلاله ومادياً له لان العقل يتبع الكين او الوجود اعني ان العقل يبين الجوهر ماهو .

وفي القول الشائع ان نوع العقل يتبع نوع الوجود

« ٢ » ايضاً فيدنا هذا المذهب ان الاتحاد بين النفس الناطقة والجسد لم وكيف يكون طبعياً وله يكون الانسان من طبعه نقوراً جفولاً من الفناء والموت . لاننا لو نسبنا الى النفس قوة الاستغناء عن البدن في نزولة اضماً حتى اشرفها كان لبدن شيئاً معطلاً بقياس اليها بل ثقل عليها وجوده فلا تغر من الانفصال عنه بل كانت تؤثر الخروج منه كما تؤثر الخروج من سجن طرحت مغلولاً فيه .

« ٣ » ايضاً يكسبنا هذا المذهب حلاً حقيقياً تاماً لطبيعة الانسان اذ يوجب وحدة طبيعته ويسمي لها جنسها القريب وفصلها النوعي

فان الانسان في اول الامر وقبل كل شيء انما هو نفس وجسم معاً هو موجود جسيحي حي حساس تصورده وتحييه نفس حساسة ومن ثم تكون الحيوانية جنساً بطوي تحته الانسان وهذا الجنس يعني ان يكون اول ما يذكر في التعريف

ولكن النفس الانسانية العاقلة الناطقة تختلف عن النفس النباتية والنفس الحيوانية الحساسة وبها يتميز الانسان عن النبات والبهيمة اعني ان شئونه عنها وبها عليه فتكون الناطقة ثاني ما ينبغي ذكره في حد الانسان اعني ان الحد الثاني من التعريف يجب ان يكون لفظ العاقل . فيتج من ذلك ان الحد الحقيقي التام للانسان هو هذا القول الموجز الانسان حيوان ناطق .

« ٤ » ان الحد المذكور للانسان يبين لنا بلغة واحدة المقام الذي يشمله الانسان في عالم حقوقاته لانه يكون بمثابة متصلة بين عالم المادة وعالم الارواح

« ٥ » ايضاً التعليم بوحدة الجوهر يحدس حقيقة معنى الاقنومية الانسانية مبنياً على ما يقوم به الاقنوم الانساني ليس يكون الجسد وحده ولا النفس وحده وانما الاقنوم الانساني قائم بالمثل المركب من النفس والجسد .

الاقنوم بالاجماع عبارة عن شخص او جزئي حقيقي ناطق من جهة ماهو محل لحدولات مميزة له عما سواه لا يشاركه فيها غيره ( اي صفات خاصة باقنومه ) . وقد عرفت بوبس الاقنوم تعريفاً جامعاً ماهو قال :

## البحث الثاني

## في حل الاعتراضات

(٩٠) يمتزجون قائلين أن كانت النفس مخلوقة من الله فليس الولدان بوالدين إلا بالاسم ومن باب الحاز لا بمعنى المفظ الحقيقي المصري لانهما لا يلدن مولوداً مماثلاً لهما بالطبيعة بل يوجدان جسمائياً من النفس الناطقة .

فجيب ان الاعتراض فيه سفسطة لطيفة دقيقة ولكنه لا مستند له في التحقيق وذلك لان الانسان لو كان مركباً تركباً عرضاً من جوهرين كالميلن هما النفس والجسد لكان يصح لقول بان اولئين اللذين لا يلدان الا الجسم ليسا بوالدين حقيقين لمولود سافى ولا يصح ان يوصفا بذلك النفس كل جوهر الله وهو مذهب الحلولية الخبيث . ثم من لا يرى ان النفس تغلب بين حالتي العلم والمجهول وبين حالتي الرذيلة والفضيلة تعالى فله عن ان ينسب اليه شيء من ذلك فانه لا يتصور ولا يتحول لا تحولات بالذات ولا بطريق العرض كما قال القديس توما .

« ٩١ » ثم يستحيل القول بان النفس من جهة ما هي حساسة تتناول عن الوالدين بطريق الولادة ثم تترقى في احسن قصور ممتدة باذراكها الموجود الكلي وذلك اولاً لان النفس لا يمكنها ان تتصور الموجود الكلي ما لم يكن فيها استعداد للتصور وللقبول صور انكليات والحال النفس الحيوانية مضي عنها هذا الاستعداد ثم يستحيل على النفس الحساسة ان تصير ناطقة بورد هذه الصور عليها من الخارج بطريق الاكتساب والاشارة لان الالة او الكسب بكل جوهر مفروضاً وجوده ولكنه لا يثير ماهية ذلك الجوهر وطبيعته وهذا كالفرد الآن فاعرفه

## من وجه من الوجوه

ولكن الانسان جوهر واحد وتكوين الانسان قائم بتأجيل النفس المطلقة مع المادة الحاصلة عن الوالدين وثمن كان فعل التاجيد فعل الله الخالق للنفس فهو ايضاً فعل الوالدين لان فعل الاستيلاء علة معينة لفعل الخلق اعني ان فعلها فعل اعدادي . الجسم تينة قوية حتى اذا حصل في هذه الحال من التهيؤ يستدعي اتحاد النفس به . (٩٢) (عن الملخص )

« ٩٣ » يقولون لوان فعل الوالدين لا يوجد النفس ايضاً لكان الانسان احط رتبة من البهيمة التي تلد شيئاً بها . فنجيب منكرين كون الانسان احط رتبة من البهيمة حتى بالتقياس الى الفعل التوليدي ونكر الشبه بينهما وذلك ان نفس البهيمة لها حياة الحس فقط واما النفس الحساسة في الانسان لما كان لها ما خلا الطبيعة الحساسة قوة الادراك وجب ان يكون جوهر النفس نفسه اشرف رتبة من الجسم بان يفضلته من حيث الوجود ومن حيث الفعل فلا يولد بولادة اللحم ولا يفقد فساداً قاله القديس توما في ٨٩ باب ١ من كتابه ضد الامم )

وخلاصة هذا الجواب اننا نعلم ان كلا من الانسان والبهيمة يلد جسماً حياً حساساً ولكن لما كان الجنين الانساني اشرف طبيعة من الجنين البهيبي وهو معد لافاضل في من السمو والشرف يبحث على كرامة آله القية بها كامن . وجب ان يكون الحاصل عن فعل الانسان التوليدي مصوراً بنفس تكون حساسة وناطقة معاً وعليه فلما كان اتحاد نفس هذه صفتين من الحس والطق يجاوز طوق قوة العلل الثانية لانه ان يسد الله بفعله خلل

كلام لم يزل مدوّنًا عنه مشهوراً له قال : ان العلم لا يسوغ لنا الشك في ان الانسان الحالي ليس هو هو باتسان الحفريات ولا يبيح لنا القول بان هذا الاخير متماثل عن صور حيوانية سافرة بطريق الترتي .<sup>١</sup>

وقال كنفراج Quairfages وهامي liamy : ان مثل العلم المصري عن اصول النبات والحيوان والانسان فلا يبيح جوازاً على ذلك الا بقوله هذا مطلب لم يزل مترصاً عن مداركها لاستصعاب طبع كنهه الى الآن . اهـ .<sup>٢</sup>

( ١ ) م : قال العلامة فرج ماعنصر حمويه : ثلث كار يسوع اتفق بان النبات والبهائم قد تدرج مشكلة قترلي من نوع الى نوع فلان يكون الامر كذلك في الانسان بل لا اذلة ية تمنع من وجوه الاستدلال في هذا الحكم اذ هو ارجح من ان يكون حاصلاً له وعيه ومع هذه القضية الثانية وهي ليس الانسان يتماثل عن البهيمة بطريق الترتي وانما هو حبيبة الله بدء به جعل قريب

ثم است هذه القضية ببرهانين يردان الخلق ثم فيس الاستدلال قال : اولاً ان رجم الفرد بين يدي على فرضين باطلين اولهما وهو ان المتقدم ان ليس من وجه يوجب اخراج الانسان من الدلوس العام اليه كمن يريه كل طيبة حية وآلية كما هو مذهب اصحاب التبعول والترتي

وثانيهما من الواقع وهو انه يرى في طائفة البهائم جميعها انها تدأب في طريق التكامل دائماً دائماً تتجلى الى عائلة الانسان في طيعته على وجه التدرج . اهـ فتقول والحال ان الفرضين كاذبان .

اما كاذب الاول وهو ان الانسان والبهيمة لا يتماثلان في الحكم فذلك لاختلاف علة الحكم فيها ودليله ان دوات الحياة السقلى وارت وضع اياها قد تدرج وتحول تدريجاً بفعل العلة الاولى فيبني اخراج الاسل من هذا الحكم وشروده عن هذه السمة وذلك لموضع تاسيه عن الطيبة الجسمية بأسرها وفضل كاله عليها يومئذ .

## المطلب الرابع في وحدة النوع الانساني

( ١٣ ) ان مثله وحدة النوع الانساني التي كانت في القديم

واما كذب النضرش الباني فلان بين آخر طبقة من مراتب الاسان وانكى طبقة من مراتب البهيمة بونا بعيداً وصعاً عريقاً لا يتجاوز . يتفرق جلة المحصور ان ليس بين انواع البهائم تنوع واسط اقرب الي الانسان منه الى البهيمة . قال فرشو : ليس انسان فردي والتنوع الوسط المزعوم لا يزال من الخياليات الوهمية وهو اسم بلا معنى . اهـ

ثانياً اما قياس الاستدلال فهو : يقال في الانسان والفرد انهما متماثلان من اصل واحد اذا اشتراكا في الخواص الواحدة فالطبيعة الواحدة والحال ليس اشتراكا في الخواص بين الانسان والبهيمة بل هما يختلفان اختلافاً شديداً في الخواص المتعلقة بالوظائف الحيوية وفي الخواص الفسائية

اما في الخواص الحيوية فلان الانسان يمشي متصباً والحيوان يجرى ديباً على القوائم والمشي لا يتولد من الجاري على القوائم والمخسور . ثم قوائم الفرد معدة للتنسيق وما يد لسان ميمشان لا يتسبط اسمن ومزارة الصانع على ايد الانسان آلة لطيفة دقيقة الياء لما من المفاصل المرنة والمخلفة ما يدل على انها مخلوقة على احسن تأهب لتتنو القليلة واما قوائم البهائم التي لا يمكن لامصاها ان تنحرك على اتفراد فلا تصلح الا للثقل والشوب والبق في الشيء لا للعمل واللمس . ثم دماغ الانسان كبير وحسن في احدى عضون من اعضاء الجسم فكأنه وقيب يستطلع اعمال الحواس ليستخلص من جميع الحسوسات الحقائق المتقولة ويحلها دماغ الفرد فان نيته تدل جلياً على انه لم يخلق الا لحياة التشوه والحس .

واما اختلاف الادم والن البهيمة في امور من الفسائية فهو لوضع من ان يبين فليس من يحول ان الانسان والبهيمة يشتركان في جنس الحيوان ولكنهما يختلفان

فان الحوادث الاولى التي تعقب الملقح او القح مرجعها الى طريقة  
يسمونها طريقة التجزؤ او الانسلاخ (Segmentation) والمهر لا يرتاني  
الولود الجنيني غير طبقات من خلايا منسوق بعضها مع بعض على وجه  
بديع من التركيب يظفون على هذه الطبقات (في لغتهم) اسم الوريقات  
التوليدية Feuillets germinatifs ولا تبدو تبشير الآلات وبواكرها  
وهيئات اختلافها الا تدريجاً وبعد حين

وكذا قل في الوظائف الحيوية ذلول ما يدور من مظاهر الحياة انما  
هو افعال النشوية كاتقباضات القلب ودوران الدم ثم تليها المرونة

وان قيل الا تكون حالة الجسم بعد اتصال النفس عنه كحاله قبل اتحاده به  
من حيث الجسمية حتى يتصل القول بان الجنة جنة انسان او جسم انسان حقيقة  
يجيب لا لان الجسم قبل دخول النفس عليه هو في حال استعداد لقبولها واثب صيغاً  
في ادراك التأهب القريب لفرصة المطلوب الذي هو الحصول عليها على ان هذا  
التأهب هو الراسطة الداعية لحلولها واما بعد اتصالها عنه فقد زالت عنه صورته  
وانقلبت حاله من معنى الاستعداد لكال التأهب الى معنى التداعي الى الفساد والذئور  
ثاني براهينهم ان اتحاده بالنس لو تم عند الملقح لتنج من ذلك شكوك  
كثيرة :

ا ان طريقة الولادة عند الانسان تكون اضروية والى كلاً منها عند  
البهيمة لان البهيمة تلد جسماً حياً متشكلاً والانسان يلد جسماً فقط .

ب يلزم القول بان الله يخلق نوعاً خالداً لا يصبغ عد ويخلقها في النطف الاسائية  
التي لا تخصى والتي تيد هائلة قبل كمال نشائها ونكوتها وهذا لا يلزم به العقل السليم

ج انه يستلزم علينا حينئذ شرح ما بين الولد والوالدين من الشابه وما ينافيه النون  
من آياتهم من الاستعداد لثن امراضهم والخلق باحلامهم رذيلة او فضيلة الى غير  
ذلك مما تقدم شرحه في باب التأسل او النوارث . اهـ

وقوة التحرك ثم يعقب كل هذه اخيراً ظهورات الحياة الحيوانية او الحساسة  
واما اي متى يدرك الجنين من تكامله الآتي الدرجة المطلوبة لكي  
تصوره النفس الباطنة فتعين الوقت على وجه التدقيق مرين الاستحالة  
علينا والله اعلم

(م : عدد الاقدمين على ما نقله ارسطو ان النفس الباطنة تصور  
الجنين الذكر اربعين يوماً بعد الحمل به والحيين الانثى ثمانين يوماً بعد  
المولود وما هو دليلهم لانتمله والله اعلم . اهـ)

### المطلب الثالث

#### في اصل الجسم الانساني

(٩٢) لما كان من حق علم النفس ان يبحث عن كل الانسان  
وجوب علينا ان نتكلم ايضاً على اصل جسمه فنقول بوجه الامجاز .

و اما اصل الجسم الانساني القريب فقد علمنا انه لا يختلف عن اصل  
الحياة الحيوانية بوجه العموم بل هو هو في كلا العالمين

واما الاصل الاول للجسم الانسان (الاول) فقد زعم اصحاب مذهب  
التربي والاشعالة انه حاصل عن صور حيوانية سائلة

ونحن لم يكن من شأننا هنا التوفر على نقد هذا الزعم وتخطئه ولكننا  
نجتزئ على القول ان لمع المدققين الموصفين بالرصانة ورجحان الوزن  
هم احذر من ان يضرروا رأيهم على هذا الزعم ونقل اليك ما قاله واحد منهم  
وهو العلامة فرشو Virchow في خطاب له القاه في مجتمع مونخ وهو

التوصل بمجرد البراهين العلمية الى اثبات ان ناسل النوع الانساني من  
والدين واحد بن حقيقة يقينية .

قتل قد نسيه ومنه القتل وله الزينة لفساد نسيه . واستعملوه للدلالة على حيوات  
ابوه حسان وامه اتان وهو المل والخلاسي نسبة من حلس او حلس الثبات اختلط  
رطبه يابسه واستعملوا نقط الخلاصي للدلالة على ولد بين والدين ايض واسود  
والديك بين دجاحتين حندية وقارمية ) قتال فرج بهذا الصعد :

بدر ان يكون التمل نوحاً وان نوح فلا ير تاجه الى اكثر من ثلاثة اجيال  
او اربعة ثم يعود المولود الى جنس امه او ابيه  
اما الصغرى فبرهانها :

١٥ ان التزاوج بين افراد شقائق النوع الانساني كثير ومستمر الحدوث  
ولا يستمر بدل على ان النسل فيها نواله بلا انقطاع والى ما لا نهاية وان زواج  
بيننا كثيراً ما يكون اغزر نتائجاً  
٢٠ اما الخواص الدانية للنوع الانساني فهنا طبيعية ومنها خلقية ومنها ادية  
وحلقة .

اما الطبيعية فهي كبناء احسن التشريحي والاعراض المختلفة ودرجة معلومة من  
الحرارة في الدم وضروب الاعذية واما الخواص النفسية فهي احقر والذات والليل الى  
الاجتماع الذاتي واشتراك المعيشة مما يحصل عنده الممران والرقى واشكال الصور  
والصناعات واخلاف الآلات واستعمال ضرورها المختلفة ثم الخواص الادبية وهي  
الحرية والمسؤولية والتدوين

والحال ان كل هذه الخواص الدانية للنوع الانساني ترى واحدة في الذات  
في جميع ابد قبائل وشقائق النوع الانساني بلا اختلاف حومر كيه يداً فاداً .  
وان قيل ان بين شقائق النوع الانساني اختلافاً شديداً في الاخلاق والآداب  
وفي البنية واللون واواية الحببة وحجم الدماغ فقول ان جميع هذه الاختلافات  
مارضة لاحومرية ومنها قد نوح بين افراد عشيرة واحدة مع تفاوت في الدرجة  
وسهل الانتقال من حال الى حال في افراد النوع الواحد ولكن تفاوت الدرجة

هذا وان النظام الذي توخينا اتباعه في مقدمة كتابنا هذا يسوقا  
الى بحث اخير يكون حاتمة كلاسا وهو البحث عن علة حجة لاسان  
الدانية فقول :

وهذا الاثر العارض لاسمران النوع ولا يدلان على اختلافه في الافرد . ودأ  
قد ثبت مما تقدم ان الناس قاطبة افراد نوع واحد وان تفرع الى شقائق . ا  
وتقول ومن يريد البرهين المتقدمة قوة ويحسها شاملة لحس الاساسية كل  
الاغص من اول نشوئه الى اليوم ان علم الاثار والخفريات وعلم التشرية قد ادوا  
بالحققين المدققين الى القول بان ما وشد الى اليوم في بطون الارض وطبقاتها من  
هياكل عظام البشر وما اتصل ما من آثار اعمال الاولين فكل ذلك يدل دلالة  
جلية على ان البشر اليوم من نسل بشر الامس ( سم )

ثم قال العلامة فرج المذكور هذا وبقي ان نعلم هل الناس بدمهم نسل  
فراوان واحد واو بين واحد بن فاصحاب القرني يتكروون ذلك ويؤمنون انه حصل من  
قبل ادم تكاثلت لايحيى عدوها . وقال طائفة من الفلاسفة ان الله خلق انسانين  
في اعصر مختلفة خلق الاول قبل ادم باجبال فولد هذا الام ثم خلق ادم فحصل  
منه اسير يون . ولكن الكاثوليكين وغيرهم كثيرين من جهة الفلاسفة يفسدون  
هذا الرأي ويقولون ما يلي :

ففيه نافية . لا يمنع منع من القول بان الناس جميعهم مناسون من روح واحد  
وانهم جميعاً ابناء ادم وسواه بل الدليل القلبي يوجب تصديق هذا بقول  
اثبات الجزء الاول من القضية ( اي لا مانع يمنع من القول بخ )  
اولاً يستلخصه وانهم الى ثلاثة اداة دليل من جهة اللغة ودليل من  
جهة الزمان ودليل من جهة المكان .

والحال ان هذه الالة الثلاثة قصيرة عن اثبات مدعام لما  
١٥ فلان اختلاف اللسان بين البشر لا يكون دليلاً قاطعاً على اختلاف  
المشككين بها . ثم كما زاد المحقق تقدمنا في عمل اللغات وفتحها زاد عليهم رجوعنا  
وتصلب صدم ان اللغات كلها متحدة ومن اصل واحد

وثانياً اما كون الصورة الجسمية على ما رآه سكوت تعاند التحليل  
بوحدة الجوهر ايضا فذلك لان الصورة الجوهرية اذا دخلت على  
مادة ما فحولتها وجوداً معيناً كما كان ذلك الوجود ولو وجوداً جسيماً فلا بد

في الحالتين لانها بعد الاتصال تموتها الوحدة وتضاهي القوى وتضلعها توجهاً الى  
ادراك غرض واحد الا ان الجنة لا تبطل ان تكون جسماً لا انساني بل من عالم  
المعاد ولكنها لا تبقى جسماً واحداً او مادة واحدة لها صورة واحدة بل مواد كثيرة  
مختلفة واقعة تحت الحواس وقابلة للفساد اذ لا يعل الفساد الا المادة المركبة فيكون  
حافاً حال باقي المواد المركبة التي اذا زالت عنها صورة تركيبها ووجدتها الجوهرية  
المركبة دخل عليها صور اخرى كانت بالقوة في تلك المواد في حال تركيبها

قال القديس توما معلقاً : ان صور العناصر للمركبة تبقى في المركب المتزوج  
لايقا بالتمثل وبالوجه الصوري بل قد بالقوة وعليه فيكون في المتزوج من الصور بالقوة  
قدراً ما يكون من الحلايا والدرجات في جسم الانسان ولكن الصورة التي هي بالتمثل في  
المتزوج الانساني هي واحدة وهي النفس الانسانية ولهذا قد احسن ارسطو اذ  
قال : الصورة واحدة بالتمثل متعددة بالقوة

ثم لما كان فساد جوهر واحد يولد جوهر آخر كما هو القول السائد كان من  
الضرورة ان المركب الجوهرى الانساني اذا قد بفارقة النفس فخرج تلك الصور  
المستعدة من القوة الى الفعل واذا ثبت ان قسم تلك الصور الخارجة الى الفعل  
في الجنة باسم الصور الجنية فلا حرج . واصطلاح الناس على تسمية ذلك المجموع  
المركب المتداعي للساد باسم جهة الانسان صادق من جهة امتاز رفات الانسان  
عن رفات البهيمة وغيرها مما يتأخذ بالذئور .

ثم لما كان لا يكون في المتزوج او المركب توزع لسانه توزعاً ينتهي الى المادة  
الاولى او المايولى كان من هذا الجسم المصالح على تسميته بجنة الانسان يبقى عليه  
مدة من الزمان مسحة من النفس والثر من تصويرها له ووجودها فيه كهي من  
البينة والحركة والحارة وذلك الى ان يتم استيلاء الصور الجديدة على المادة التي  
فارقها النفس مع بقاء مسحة منها عليها ثم تزول تلك المسحة ايضا

من ان دخول تلك الصورة على تلك المادة يمنع من تصور تلك المادة  
بصورة اخرى جوهرية والا اصح لحسم موجوداً قائماً بذاته والنفس  
موجوداً قائماً بذاته آخر وحيث قد هذين القائمين قد يمكن توافق قوامهما  
الخاصة وتآلفهما من باب العرض وكه يتبع عليهما . يشتركا في القدية  
الواحدة فلا يصح ان يقال فيهما انهما قائم واحد او جوهر واحد

هذا وقال الماتن في مطوله لا تنكر ان الجسم الانساني لا يتم فسادة وحدة واحدة  
بل يتوابع وتعاقب اذ يطرا عليه حادث شيه بالحادث الذي يعرض للجنين ولكن  
يوجه العكس اعني انه يحدث في الجنين حادث التعرق والتكامل وفي الجسم المات  
حادث التدهاي الى الفساد والدثور

حرف ترى ان النفس لا تصور الجنين الا عند ما يبلغ درجة من التكامل يصير  
فيها الجهاز الآلي حاضراً لقبول النفس الناطقة وان الجهاز الآلي في سيرة تربيته  
يستعدى ما يناسبه من الصور المتفاوتة الكمال وكذا قل يمكن ذلك عند انفصال  
النفس منه وتحدده في سلم الدثور الذي يطرا عليه تدريجاً سريراً . فانهم كل هذا  
لانه دقيق

( ١ ) م : وذلك لان الاتحاد بالقوى من دون الجوهر اتحاد عرض اذ كل  
ما ليس بجوهر هو عرض . قال القديس توما : في ف ٤ من ص ٢٦ قسم احدث  
خلاصته : لوضع انه ما خلا النفس الناطقة صق الى المادة وجود صورة اخرى  
جوهرية جعلت محل النفس ( م : اي الجسم ) موجوداً بالفعل فزم ان النفس لا  
تعلي الجسم الوجود المقول بالاخلاق . اه

ثم قال القديس المذكور في مؤلفه الفنون ( متفرقات ) في مقالته في الروح :  
ان الجسم واجزاءه جميعاً لها وجودها الجوهرية والنوعي بالنفس فاذا اتصلت  
هذه مكاها لا يبقى اليها في انساها ولا حيواناً ولا حياً فكذلك لا يبقى ايديها ولا نفس  
عينها ولا لحم لحا الايجني الاشتراك والمجايز . اه

## المطلب الثامن

في ان النفس موجودة في الجسد على أي ضرب من الوجود

(٨٧) هذه مسألة أخرى فنفيد الجواب عليها من المذهب

فأد ما يشار إليه بلفظ *أ* يس يكون حادثاً في نفس عروباً ولا توافق حوادث وجدانية يدركها الصغر وتحفظها الحافظة كما زعم البعض واقفاً ما يشار إليه بلفظ *أ*ا هو شيء جوهرية حاصل بالطبع عن اتحاد النفس بالجسد اتحاداً جوهرية ولكن ينهض ما شك وهو ان قلنا بان النفس تبقى واحدة مع ذاتها لانها جوهر بسيط غير متغير ولكن هوية الجسد ينكر العلم كونها تبقى واحدة لا تتغير ولا يلحقها تبدل اذ قال العلامة بولني Ch. Bonnet ان الآلة الحيوية تسد وتندثر بلا انقطاع فاذا نظرت اليها في ادوارها المختلفة فلا ترى فيها فترة واحدة ما كان فيها *أ*

وقد اختلف الفلاسفة في حل هذا الشك فمنهم من قال ان هوية الجسد الباقية واحدة في اصل غير متحل ولا يتبدل يبقى من اول العمر الى منتهى متحداً بالنفس ولكن هذا القول مبني على استحالة وجودهم من قال انه يمكن لصديق القول بالحو هو في الجسد ان يبقى بينه وشكله الخارج واحداً وهذا القول ساقط لشعر البنية والشكل واتقائهما في الصغر الى تكبر ومن الدلول الى السن ثم لان السية الظاهرة المحسوسة عبارة عن مجرد الشكل واللون والتطاليع الطخية الظاهرة والجسم الانساني لا يدل على هذه الظواهر فقط واخرى منهم من قال ان تحول اجزاء الجسم لما كان يتم على وجه التصاق المتراخي كانت ان الاجزاء المتحددة لا تتغير جوهر اعم تسمى كلاً لا يتصل من هذا ان هوية الجسم تبقى واحدة بالوحدة الادوية العرفية لا بالوحدة الطبيعية يصير معناها . وهذه الوحدة الادوية اذا قارنتها الوحدة الطبيعية في النفس فهي كافية على ما يورح وذلك لان الاحسام الآلية يبقى المفهوم محفوظاً فيها وتبقى ايها واحدة اذا بقي المفهوم محفوظاً في مبدأ حياتها وتصويره . والحال ان مبدأ الحياة المصور للمادة الاولى اعني به النفس باقية واحداً فاذا يصح ان يقال ان الجسد باق واحداً مع ذاته لقائه تصور المادة الاولى بالنفس *أ* ثم اخيراً يقول بعضهم ان هوية الجسم عبارة عن شكل البدن

القائل بوحداية الجوهر في المركب الانساني لان هذا المذهب يبي  
لما الجواب على النفس اين هي في الجسم الذي تعينه واي ضرب ضرب  
وجودها فيه

امادي كرت وافلاطون اللذان كانا يظنان النفس جوهرًا مخزاً عن  
الحسد تمام الانحياز كان يضمان النفس في محل مركزي بنياً له فيه تدير  
حركة المجموع شأن رباب في سفينة ولكنها يختلفان في عين الحل الذي  
تحل فيه قل افلاطون هو الدماغ وقال دي كرت بل هو القدة لصورية  
التي هي في مقدم الدماغ

واما نحن فنرى خلاف ذلك متمسكين برأي القديس توما القائل بان  
النفس الناطقة توجد ككل في كل الجسم وكل في كل جزء من اجزاء الجسم  
والبرهان عليه « ١ » ان النفس ليست القائل الحرك الجسم والقيم  
المدير للجهاز العصبي تقط بل هي صورة الجسم الجهرية وهي التي تعطي  
الجسم بكماله قيامه نفسه

والحال لا يمكن النفس ان تعطي الجسد قيامه ما لم تكن موجودة فيه  
بناء على المبدأ الذي لاشاعرة فيه وهو ان الفعل هو في ما هو فعله - فاذا  
النفس موجودة في كل الجسد الذي تعطيه القوام وتتشبه

« ٢ » لما كانت النفس الناطقة بسيطة كانت متزهة عن ان يكون  
فيها اجزاء من جهة انكم وعليه فليس يكون وجودها في الجهر الآلي  
وتخطيطه وتطاليعه وتأليف اجزائه وكل ذلك لا ينجو من اشكال ولا يتوكل جميع  
التكوك تخامل والله اعلم



ما لكنت النفس اما ان تعلم بمصوّل ذلك الزوال واما ان تجهله واما ان ترتاب فيه . والحال كل هذه التقادير متناهية لمتنقى السعادة

« ١ » اما على تقدير معرفتها زوال السعادة عنها لا تكون لها مسعادة حقيقية ولا تتم باعطة لان معرفتها زوال نعيمها غير عليها من فورها خوف خسرانه والخوف يكسده حفظها ويبلبل طمأنيتها ويغصصها ويمرر حلالة تمتعها بالخير الحاضر وهذا امر بين لامراء فيه

« ٢ » اما تقدير جهالتها لزوال السعادة جهالة لا تهوى على دفعها بحيث تكون مفروقة بمجالها تملئ نفسها باطلا بدوام سعادتها واستمرار حفظها فنجيب عليه

اولا ان مثل هذه الجهالة شر للعقل والسعادة في الخير والحق . ثانيا ان مثل هذه الجهالة الغير مقدورة الدفع لا يمكن التسليم بوجودها الا على تقدير ان الله يترك النفس تتقلب في الجبل لتطلب خادما لها مزيما لها الحال ومعوها عليها بالاطل . وهذا قول كفري تنزه الله عن ان يوصف بشيء من ذلك

« ٣ » اما على تقدير ان الجهالة المذكورة مقدورة الدفع بان تكون النفس في شك من مصيرها فيكون معنى السعادة ذاتيا ومتيقنا ايضا لان الشك مجلبة للريب والشجون المرة والمرتاب عرضة لتنازع الاحزان وتجاذب المصوم والغصوم المستمرة .

فيخرج ثم بالضرورة احد امرين اما ان سعادة النفس تكون دائمة ابدية واما ان النفس لا مسعادة لها والحال لا بد من سعادة لنفس فدا

تكون سعادتها حالمة دائمة لافناء لها ولا انقضاء فادأ نفس الانسان تمتع في الحياة الاخرى بوجود لا يكون له فناء ولا زوال . اه

قال القديس توما : ان السعادة لما كانت هي نفسها الخير الكامل والكاكي وجب ان تنشأ بها لوعة الشوق وتعتمد عدها لواعجه وان تنفي كل شر . ومن الدعي ان الانسان يفرغ شوقه الى حفظ الخير الذي حصل هو عليه وان يكون في طمأنينة في تملكه اياه وفي أمن من فقدانه . والا تمازعه بالضرورة خوف خسرانه او ألم به الحزن من تحققه ضياعه . فادأ يشترط لمسعادة الحقيقية ان يكون الانسان موقفا في ظله انه لن يفقد الخير الذي ملكه مطلقا فلن كان ظله هذا صادقا حقا فليزم عنه انه لن يخسر السعادة واما ان كان ظله هذا كاذبا وباطلا فشر له ان يظن طما باطلا كاذبا لان البطل شر للعقل كما ان الحق خير له فادأ ان يكون الانسان سعيدا اذا كان يلازمه شر ما ( فاعس ه

من الجزء الاول من القسم ٢ من خلاصته )

### المطلب الثالث

#### نتيجة واعتراضات

(٨٢) ان المذهب المدرسي الذي اقتبنا على يانه وشرحه لا يرى

لادة شيئاً من قوتها الفاعلة الباطنة بطريق النفس او البقي والتوريد فاذاً لا بد لها من ان تكون صورة المادة الجوهرية

اما الصغرى فيها ثلاثة اجزاء اثبتنا بالتفصيل قال:

« ١ » اما كون النفس تعطي الجسم فاعليته الحسية فلان الجسم من جهة ما هو جسم ليس بحساس والاكوان كل جسم حساس وكذا قرر في الرأى الحسى وفي الحركة الغلية اذ ليس شيء من هذين ثابتاً للجسم من حيث هو كذا

« ٢ » اما كون النفس تعطي الحس فاعليته الشؤنية فلان مادة من حيث هي كلها مهما قدر मिलت نكلمها بقيت مادة لا يصدق عليها اسم الجوهر الحسى والا كان كل جسم حياً وعليه فلا يوصف الجسم الانسانى بأنه حى بنمو وليس من جهة ما هو جسم بل لاسباب زائدة وارادة عليه من مبدأ آخر هو النفس ولما كانت النفس لا يمكنها ان تفيض فيه الحياة الا على تقدير انها صورته الجوهرية نتج ان النفس صورته الجوهرية

« ٣ » اما كون النفس هي المبدأ الذي يولد الجسم فاعليته الطبيعية الميكانيكية مكملها فيه على ثلاثة امور اولها ان النفس يمكنها ان تعمل ذلك وثانيها ينبغي لها ان تكون كذلك وثالثها انها كذلك يواقع الحال اما الاول فتايت من وجه ان النفس لموضع فضيلتها سبة انكالت تحوي بوجه افضل واسمى كل قوى الصور التي هي احط رتبة منها على نحو ما ان العدد الاكلى يحوى العدد الادنى - ثم لان الفاعلية الطبيعية انكلاوية حكمها في الحى كحكم حياة الشئ اعني انها آلية

ولما الثاني وهو ان النفس ينبغي لها ان تكون مبدأ الفاعلية الطبيعية الكيوية في الجسم فذلك لانه لو لم تكن النفس كذلك لكل الحس يستمد فاعليته تلك من

فيه شيء من التناقض فهو اداً من المقبولات ولا سيما وانه المذهب الوحيد الذي يتهماً لنا به شرح وحدة الوجود الانسانى الجوهرية شرحاً وافياً مستمداً من مبادئ علم الكلى

الا ان مذهبتنا هذا مهما يكن من فصيته ورجحان صدقه فلا يخلو من ان تحيط به ظلمات الاشياء ويستهدف لموارد الشكوك والاعتراضات القوية

واننا وان كان حل هذه الاعتراضات من حق علم العالم لسخطها في مباحثه فبها المطالع هادى من معظم تلك الشكوك والاعتراضات وكثرها حاصل من روحه انما يتبع علينا ان تصور بان جعل تلك المادة الاولى او ندرسها اعتراضاً ثبوتياً

يقول الخصوم مفهوم مبادئ هذا المذهب المدرسي انه ليس يوجد شيء محل من الطبيعة مادة بلا صورة ولا صورة جسمية بلا مادة وانه ليس في العالم الجسدى الا المركبات وليس يوجد ولا يمكن ان يوجد مركب (بكر انكاف) جوهرى مفرداً على حدة - ولما كان لا يوجد ولا يمكن

مبدأ آخر غير النفس والحال لا يمكن ان يكون في وجود واحد مبدأ افضل اشرف مالم يحصل في الوجود الواحد طبعان اثنتان كما هو واضح والحال هذا خلف من القول في الانسان الواحد

واما الثالث اي كون النفس هي في الواقع المشاهد مبدأ الفاعلية الطبيعية للكيوية فلان الاشياء والتجارب العلية جاءت مبنية ان الاتصال الكيوية في الحى تختلف عن الاتصال الكيوية في غير الحى اختلافاً نوعياً فاذاً لا بد وان تكون الاتصال الكيوية في الحى صادرة عن النفس - الى هنا قول العلامة فرج

لاباقيولي ولا بالصورة بل بالركب فتكون نسبة الوجود الیهما منفصلين  
وقبل اتحادهما مآ نسبة شيء الى ما ليس هو له بل عندنا ان نسبة الوجود  
الى الصورة الجوهرية لوجودها من المتناقصات وان قال قائل ان كانت  
حالة النفس كما ذكر من القيام بالذات وكما للجوهرية فالفائفة من  
اتحادها بالجسم واسميه نعم وجدوى يحصل للنفس من اتحادها به  
فنجيب لا يخبر عن باننا ان النفس ليست روحاً بسيطاً محضاً لان  
الذهن ليس موضوعه القريب شيئاً روحانياً بل موضوعه القريب شيء  
مجرد ولذلك يلزم له مشاعر وجسد يتوصل بها الى ملاصقة وملامسة العالم  
المعقول . وان تعاطي العقل افعاله السامية نفسها على حسب ما تقتضي  
طبيعته ذلك التعاطي انما يستلزم وجود الجسم ولذلك كان اتحاد النفس  
بالجسد طبيعياً لها<sup>(١)</sup>

( ١ ) م : قولنا ان اتحاد النفس بالجسد طبيعي لما لا يستلزم منه ان انفصلتا  
عنه بخلاف طبيعيتها او ان حالة الانفصال حالة ضد طبيعتها او حالة قسرية كما كانوا  
يسمونها في القديم لان الحالة توصف بانها قسرية اذا وقع اليها دافع من الخارج  
عزوة ، قهراً وكانت هي اسبه هذه الحالة على خلاف ما تقتضيه طبيعة المدفوع  
واستعداداته . والحال من المثل ان النفس لما في ذاتها مبدأ قبلها والبقاء سيف  
خارج البدن فاداً لا تكون حالة بقائها منفصلة عن الجسد حالة قسرية لما لان البقاء  
وعزم الدور من حقوقها ومن ارازم جبرها فضلاً عن ان النفس انما تفارق البدن عند  
اختلال تركيبه وفساد مجيئ لا يبرود حالاً للحياة

ولكنه يصح القول بان حال انفصالها عن الجسم هو اقل موافقة لطبيعتها من  
حال اتصالها به لانها لما لم تكن مسدة من طبعها ان تقيم حياة الارواح المحضة كان  
انها عند مفارقتها الجسم ترى انها تفوتها السبب بين طبيعتها وشروط وجودها ولهذا

اثبات القضية التي هي :

النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية للجسم الانساني

( ٨١ ) ان الواقع العظيم المشاهد في طبيعتنا والذي تصدع به

شهادة الضمير بحيث لا يبق مراع لمشاحة فيه والذي يبني عليه كل علم  
كانت لانتم لها العادة الكلية الا بالعود الى جسمها بعد البعث كما سوف  
يبيّن لك .

وان قال قائل كيف تكون حالة النفس بعد انفصالها بالنفاس الى الادراك  
وهي لا تدرك الا بواسطة الحواس فالجواب ان الماية الالهية تمدها بما يبني غشاء  
الحواس وتكفيها مودة ما تحتاجه في وجودها هذا الجديد اعني ان الماية ترفعها  
صوراً معقولة فيها بما حياة اشبه بحياة الارواح المحضة  
قال جان ديسه من توما الشارح للذوق للفلسفة التوموية كلاماً مليحاً موجزاً  
في هذا الصدد قال مائره به :

يبني ان يجمع في النفس امران يشبه انهما في ذاتهما متضادان واعني جها  
ان النفس صورة الجسد الجوهرية والحقيقية وانها في ذاتها روح ثم انها طبيعي لها  
ان تصور الجسم وكذا يوافق طبيعتها البقاء في خارج الجسم ادا انفصلت عنه . على  
ان الاخرين يصحق قولهما للنفس وان كانت حالة تصويرها للجسم اشد موافقة  
لطبيعتها من حالة الانفصال عنه فليست تكون حالة الانفصال قسرية لما بل هي حالة  
يصفونها بانها حالة خارجة عن الطبيعة او ما دوت الطبيعة ويعرون عنها بقولهم :  
( Præternaturalis ) ثم شرح في محل آخر قولهم ما دون الطبيعة فقال  
انما سميت حالة الانفصال حالة دون الطبيعة لانها لا تحصل عن النفس بغيرها  
حصولاً ذاتياً وموانعاً لطبيعتها الباطنة او لكيّنة خلق الله ما بل تلك الحالة هي  
بنتيجة عرض خارج يطرأ على النفس على تقدير حصول الفساد في الجسم . اهـ . وكل  
هذا دقيق فاعلمه

معطلاً ضياعاً ومعطى لها بلا فائدة ولا فنع  
والحال لا يناسب حكمة الله ان يخلق شيئاً معطلاً ضياعاً وبلا عمل  
فاذا تبقى النفس حية حقيقة بعد انحلال الجسم  
« ٣ » الرهان الثالث مستفاد من قداسة الله وعدله وهذا تفصيله:  
الله قدوس فهو يجب الخير الادبي ويكره الشر والرديلة فاذا لا بد وان  
يكون قد شاء ان يمتاط لصيانة الشريعة الادبية بتطبيق جزاء كافٍ ثم الله  
عادل فلا بد ان يشاء مجازاة الأبرار ومعاقبة الأشرار بحسب اعمالهم أجلاً  
او عاجلاً

ولا ريب ان في هذه الحياة الدنيا بعض الجزاء عن حفظ الشريعة  
الادبية او مخالفتها الا انه من البين الواضح ان هذا الجزاء الدنيوي غير  
واقف باستحقاق الأفعال فكمن يار يتقلب في هذه الحياة على فراش اللأيا  
تتأبه المضار وتساءل كله الأحران فيما ان تشريري رخاء عيش وهناء بال  
( كما سوف تره تفصيل ذلك في علم الاخلاق )

فاذا لا بد من حياة اخرى يجري فيها الجزاء العادل وتقسط فيها  
المكافاة فيال الخير كفاء استحقاقه ويتم للشريعة من مخالفتها بقدر ما  
تستوجبه آثامهم وبقدر ما ينبغي

« ٤ » الرهان الرابع مستود الى عدل الله

ان في قلب كل انسان شوقاً مبرحاً الى السعادة يحتاجه الى نفسها  
اهتياجاً متعلباً عليه وغير مباح له  
والحال ان مثل هذا الشوق لا يكون منته الآ الطبيعة الانسانية

نفسها فهو اذاً مغاض عليها من لدن خالق الطبيعة نفسها . والحال ان هذا  
الشوق لا يشنى اوامره ولا تبرد غلته في هذه الحياة الدنيا فان هذه الحياة  
الدنيا لمي وادي الديموع تسع فيها جفون البشر اجمعين وتفضل فيها  
مسارب العيون . وللخيلب منسبريه Monsabré في هذا المعنى كلام  
مستلح بدع قال :

ان الفضيلة تخنوطرها اثقال الاحزان ويتفق لها في الغالب الكثير  
انها تجري مثقلة مهوطة الى ان تبلغ غاية سيرها من دون ان تشر بلمس  
يد التودد يسطها اليها ذلك الذي قال : هلي نلشي  
واما الرديلة فقراها ترح باديال الرخاء وفي هذا لسر وتضعج مبتسة  
على مهاد الظفر والنصروفي ذلك لربة وعثرة . اه

فاذا ليس كل شيء ينتهي عند الموت بل يتقاضى العدل ان يكون  
للفضيلة المينة دعوى بحق مستحق عند الله وان يكون لله على الرديلة  
الشاهبة حملاً في هذه الحياة مناقشة شديدة في الحساب اعني لا بد ان  
يكون من وراء هذه الحياة حياة افضل واحسن والائتم الله بانه غلام  
لخليفته معاذ الله من هذا التعديف والكفران بمجوده<sup>(١)</sup>

( ١ ) م : ان في الانسان شوقاً جبلياً الى الخير والتخير شاهد هذا الشوق .  
والحال لا يمكن للشوق الجبلي الطبيعي ان ينضب ضياعاً خالاً لان الطبيعة لاتصل  
شيئاً معطلاً

والحال شوق النفس متعلته الخير يحسها يدرك العقل واعني به الخير الكلي  
الكامل والمطلق لا الخير الجزئي المشار اليه بهذا او ذاك اي الخير النقص . والخير  
المطلق الكلي لا يدركه الاسان في هذه الحياة الغاية فاذا اما ان يقال ان شوق

النفس انما هو ان الانسان مع تركه من عنصرين مشاركين في الجوهرية هو واحد بوحدة الجوهر وهذا هو السر العظيم الذي يمتنع علينا كشف غامضه وشرحه فقول مفاد القضية التي نحن بصددها ان مشاركين في الجوهر الانساني ليس له قيام خاص اذ ان النفس الناطقة هي التي تعد الانسان بقوة النطق والاحساس والحياة والبصيرة والوجود .

واليك البراهين على ذلك

« ١ » ان وقع الوحدة الجوهرية القائمة بين النفس الناطقة والجسد الانساني لا يرى لمقدمة اشكاله حل شاف ومستوفى غير الذي ذكرناه وذلك اننا لو فرضنا ان الجسم قياماً بذاته وان النفس مثله قياماً بذاتها خاصاً بها لزم من ضرورة ان في الانسان موجودين قائمين بذاتهما . والحال ان موجودين قائمين بذاتهما قد يمكنهما ان يتلاقيا ويتناسا ويتداخلا ويتبدلا ايهال التأثير فعلاً الواحد منهما على الآخر وفي الآخر على السابوب وبوجه اشد واخف ولكنهما لا يتفكان مع كل ذلك من ان يستمر موجودين اثنين يعاين قيام الواحد منهما عن قيام الآخر ولن يؤثرا ابد الا بد وحدة حقيقية ووحدة جوهرية بحيث يطلق على كليهما معاً اسم جوهر واحد . فاذا ليس مذهب من مذاهب الروحانية يقوى على شرح واقع الوحدة الجوهرية في الانسان وكشف ما فيه من عموض الاتحاد الباطن والشديد بين المادة والروح مالم ينزل الجسد منزلة هولى تبسط عليها النفس الناطقة قياماً وتشاركها فيه نوعاً من الاشراك .

قال القديس توما : ان يشترك موجودان قائمان بذاتهما في اصدار

معلوم كلياً واحد تحركة السنية التي يزيحها اثنان في وقت واحد فهذا امر افهمه ولكنني لا فهم ان فعلهما يكون واحداً اذا كان كلامهم يزيح السنية والحال ان من الاحساس في الانسان فعل واحد واداً يست النفس والجسد موجودين فاعلين بالاشترك والاتفاق في حياة الحس وانما هما موجود واحد فاعل . اه

« ٢ » ان الحل الذي بطناه قريباً ليس فيه شيء من التناقض

قد يلوح متفصلاً . النفس الروحانية تجمع بين هاتين الحائنين معاً وهما ان تكون جزءاً مقوماً لمركب جسي وان تكون مع ذلك حافظة لاستقلالها بالقياس الى المادة اي ان تبقى روحانية . وبعبارة اخرى لا يتصور ان النفس الروحانية تصور المادة تصوراً جوهرياً من دون ان تتحول هي الى مادة ويحل بها ما يحل في باقي الجواهر الجسمية من نصيب الفناء والندور

فجيب ان ما يلوح في ذلك من ظاهر التناقض يقشع عنك سرهما اذا ذكرت ما لمحدث به من الفرق بين المركب الانساني وغيره من مركبات الطبيعة واليك يانه :

اولاً : اما ان يكون للنفس الناطقة قوة على تصوير المادة فهذا يظهر عند ايسر تأمل ادبكي فقم ذلك التسليم باب الصور احيى تتفنن في نسخها كل الصور السلبية وقوتها بل تعصب قوة وكلاً وذلك على نحو ما تضمن الاعداد العالية مادونها من الارقام مع زيادة واحد او اكثر له قاله ارسطو ( فكذلك النفس الانسانية التي هي اعلى رتبة من الصور الحيوانية

تلحق بالاقومية بل نقول بالأولى التي تلحق بالشعور بالاقومية انما هي  
تأثير قشرية سطحية لا تمس صلب الاقومية . لان انا الشاعر بقوميتي  
هو باقى في الاصل انا وهو صابر على كل التغيرات الطارئة على . اذ من لا  
يسلم بن انا طفلاً وانا صبياً وانا شاباً وانا رجلاً وانا شيخاً ثم هرماً هو هو  
انا الواحد بعينه ونفسه

فان اعتبرنا عالم الوجود فالامر كما قلنا لان عبارة عن نفسي الماطقة  
التحدة بدني . تحاداً جوهرياً . والحال ليس جسدي هذا يجسد ما اياً كان  
وليست نفسي بنفس مادية كانت وانما بين نفسي وجسدي تضاد  
طبيعي فهذا الجسم يستدي هذه النفس بينها وهذه النفس مسدة للاتحاد  
بهذا الجسد بعينه

فأنا اذا في عالم الوجود هو انا معين هو انا كل فرد بعينه  
فيخرج من ثم ان الضمير في عالم النفس يعطي كل واحد الشعور بنوع  
كعبه الخاص وضرب فله الخاص والحفاظة تنحدر ذكر ذلك وكما  
تصل بناه لكل واحد منا معرفة نفسه معرفة بالملكة

فأما بين الاقومية نفسها وبين الشعور او المعرفة بفاعليتها فرق  
كبير فالشعور او المعرفة بفاعليتها قد تتغير ولكن الاقومية لابة مستمرة  
لا يلحقها تغيير<sup>(١)</sup> والعالم الكثير ان هذه التغييرات التي تلحق

(١) م : قد رأيت في المتن ان القوم اختلفوا في ماهية ما يشير اليه كل انسان  
بقوله انا فيهم من قال الذي يشار اليه بالقول انا هو النفس وجسدها ومنهم من قال  
الجسم وحده ومنهم من قل ان نظام لاحوال الضميرية وقد اثبت الماتس الجليل ان  
في كل ذلك غلطاً كثيراً

بمعرفتنا لقننا لا تزل منا معرفتنا نفسنا بالمعرفة المقولة بالملكة وقد يحدث  
هذا من قبل الشذوذ القليل اذ قد تضطرب فينا هذه المعرفة النفسية  
بالملكة ويوم الانسان انه اقومان

كل انسان يشهد له ضميره ان اتيته او هو به لايته فيه مستمرة بقي له سيف  
الاحوال كلها لا تتغير بتقلبات الحدثان والطوارئ ولا تزدل عنه بمرور ادوار احر  
والسن . ولذلك كل واحد من ان ما يشار اليه بالقول انا يكون شيئاً لايته مستراً هو  
هو دائماً المبدأ الواحد والحل الواحد للاشكال والانعكاسات بأسرها وسرونها لتقلبات  
والتغيرات الطارئة غير محمول ولا متغير والا صدق قول من يقول انا طفلاً غريب  
شاباً وناصباً معاني عيري مبلواً غرض وما ادعلا او مفضلاً في يوم كنا غريب  
طفلاً ومنفصلاً في ايام صده وانا محسباً او مسكناً في شبلي غري محسباً او مسكناً سيف  
وجوئني اوفاناً نادماً في شيعوني الى غير هذه الاحوال التي ليس من لا يري  
بطلانها ووجاهتها اذ لاسطالية باقية ولا منافسة محضة ولا حق ستر ولا واجب ثبات  
تلك من ان كل ذلك مناقض لشهادة الضمير والوجدان

والحال ان المبدأ الواحد والحل الواحد الذي تصدر عنه الاتصال الانسانية  
يرتد وتنب اليه نسبتاً الى فاعله او عله الحقيقي افا هو لا لنفس وجسدها ولا  
الجسد وحده بل الانسان كله الجوهري الواحد المركب من نفس وجسد تركباً جوهرياً  
حقيقياً لا تركباً ظاهرياً او وهمياً . وان كان هذا المركب الجوهري الانساني باقياً هو اياه  
في كل الاحوال وسيد كل ادوار احر والتغيرات كان ان هوية الاقوام او ما يشار  
اليه بالقول انا لايته في كل الاحوال وفي كل اطوار الوجود هي اياها بسبب صابرة على  
التقلبات والتغيرات .

فالعلامة فرح . الموهو في الاقوام الانساني اعني ( اتحاد الاقوام الانساني  
مع ذاته ) يتوقف على الموهو في النفس وفي الجسد وفي القيام بالثبات لانه لو فلت  
الموهو في النفس وفي الجسد فانت الطبيعة الزودية الشخصية ولومات اموهو سيف  
القيام بالثبات لم يبق الاقوام هو هو بل صار هو غيره

متقدم في الوجود وطبع على قوة ادراك الافعال الوجدانية الضعيرة  
 يد انا لانكر ان في مذهب دي كرت شيئا من الصلح ونصياً  
 من الصواب لان الضمير وان كان لا يقوّم كنه الاقومية الاسانية فهو لا  
 يخلو ان يكون علامة دالة على ان ماهو اقوم له مزية وفضل شرف على  
 ماهو شخص وفردى وذلك لان قولك الضمير يدل به على العقل والحرية  
 وهما الفصل القوم لتويع الاقوام في الجنس الذي هو الشخص الفردي .  
 « ٢ » اما مذهب القائلين بان الاقومية قواسمها في توافق وتناسق  
 احوال وجدانية ضعيرة فهو ساقط من وجه ان الافعال الوجدانية المتعددة  
 التي يضعون معنى الاقومية في انتظامها في متأخرة في الوجود عن الشخص  
 الفردي وعليه فيمتنع عليها ان تقوم الاقومية التي تتقدمها . الا ترى  
 ان كل فعل انما يفترض سبق مبدأ أول فاعل هو الشخص والاقوم  
 فان الاقوم ليس في واقع الحال الا الطبيعة لان الاقوم يدل على  
 المبدأ الأول الذي يفعل  
 واما الطبيعة فهي المبدأ الذي به يعمل الاقوم ( الاقوم مبدأ يفعل  
 والطبيعة مبدأ به يفعل )

### المطلب السابع

في بقاء الانانة ( Lo Moi ) وتباير الاقومية

( ٨٦ ) الاقومية في الكمال الباطن الذي يكون به المرء ولي نفسه

غير مملوك لاحد آخر غيره

والضمير لا يدرك هذا الكمال الباطن ( الاقومية ) لحا وبطريق  
 المباشرة وانما يدركه ( هذا الكمال ) بواسطة افعاله  
 والوجه الذي تظهر به الاقومية للضمير ليدركها هو عمل علملين اعني  
 انه عمل الافعال التي فاعلها الاقوم ثم عمل الضمير اي الفصل النفسي  
 الباطن الذي يدرك به انا افعال نفسه متوصلاً اليه بفعل الروية  
 والبرهان .

والحال ان كلا من العاملين المذكورين ( اي افعال الاقومية  
 والعقل للضمير ) لم يدركه اهو قابل للتحويل والتغير فاذا الاقومية  
 ( وقل بالاحرى الشعور بالاقومية ) قابل للتغير وعمل للتحويل  
 قال غريسنجر ( Griesinger ) : الانا فينا يختلف عن نفسه كثيراً  
 باختلاف ادوار حياتنا فان الواجبات المختلفة التي تفضاضها الحياة  
 والحوادث التي تطرأ علينا والانفعالات والتأثيرات الزمنية ما يتراحم في  
 ذهننا من التصورات مما يبرر عنه بقوله انما في وقت معين من الاوقات  
 فكل ذلك اذا بلما درجة من السن ينمو فينا بزيادة على ماسواه حتى يأخذ  
 فينا المقام الاول وحيث قد فحن كانا غيرنا

وقد استحصل بعض التلاسقة من هذه الوقائع التي ذكرناها ان  
 الاقومية من خواصها الذاتية ان تكون زائلة متغيرة فتوهموا الاقومية كأنها  
 جماعة حوادث مرتبطة بمل عقدها ادق علة عارضة كالمرض والتهيج  
 والتأثر وما شاكل ذلك

فنجيب ان هؤلاء الفلاسفة قد تعجلوا في النتيجة لان التعابير التي

الاقتوم محل شخص كامل على بالنطق .

قوله « محل شخص او شخص او جزئي حقيقي » هو الجنس وقوله « الطق » هو الفصل النوعي القريب المميز للاقتوم عن الشخص او شخص . لان الشخص او الجزئي الحقيقي هو الوجود القائم بذاته الكامل ( اي غير منقسم في ذاته ) فهو اذا جوهر واحد موجود في ذاته لافي غيره اي لافي موضوع آخر فهو اذا موجود متميز عن غيره متميزاً عما سواه فليس اذا جزءاً متباً ولا جزءاً مقوماً لكل ما .

وهذا الشخص بالمعنى القوي وصفناه ان ذاته الطق فيقوم نوعاً ممتازاً متميزاً عن غيره يطلقون عليه اسم خاص به نوعي هو لفظ الاقتوم ويسير عنه بضمير انا وتوابعه انت النح

فالسبب الصوري في الشخص ( اي في كون الشيء او المحل جزئياً حقيقياً اي شخصاً ) هو ان يكون له تمام الولاية على نفسه قياً بها والحال هذا السبب الصوري متحقق في الشخص الانساني المردان بالنطق والحركة لان الان لا يمتاز عما سواه من الموجودات غير اناطة ولا الحرية بانه رب افعاله قياً بها يتصرف فيها توجيهاً فهو غاية تصرفاً مستقلاً ومختاراً ولا كان الانسان رب افعاله ووليها المسؤول عن مصيره وغايته كان له في المجتمع الانساني حق ثابت في عمل ما يبلغ به الى غايته وحق المطالبة بما يتقاصه ادراكاً والفوز به هو اذا محل الحقوق لا يجوز هضمها ولا انتهاك حرمتها فهو اقتوم ادبي وشرعي

وبناء على ما تقدم كل من يدي استخدام الانسان استخدام آلة محضة

لحصول او استعماله استعمال سلمة او متاع او تربية منزلة عبد رقيق فقد ادعى امرأ منكراً بنافي العقل السليم وينقص الانسان حقاً طبعياً بارداً . لهو حق الاقتوم الانساني ان يتوفر على ادراك العناية التي خلق من اجلها ويتصرف الى بلوغها بطلاق اختياره وعلى عهدة مسؤولية نفسه . اه

### المطلب السادس

في بعض اراء فاسدة في الاقتومية ( م - عن المطول )

( ٨٥ ) عند دي كرت انت الاقتومية قوامها الضمير وعند غيره من القلائمة المحدثين هي توافق احوال مدركة بالضمير .

والضمير في مذهب دي كرت يدل به اما على فعل وجداني ضميري واما على الاستعداد الى اصدار افعال ضميرية اي وجدانية عي ان الضمير عنده اما ضمير بالفعل واما ضمير بالملكة

« ١ » نحيب انه لا يصح ان يكون الضمير بمعنى من معنييه المتقدمين هو الاقتومية . واثبت ذلك فاقول اما كون الضمير بالفعل ليس بالاقتومية فلا نه لو صح ذلك لزم ان الطفل في نفسه صفة ليس يكون اقنوماً وكان الرجل في حالة نومته خلاه براه من الاقتومية

والحال ليس من يسلم بتل هذه النتائج . بل المعارف المقبول عند جميع الشعوب والثلل الراقية ان الطفل الرضيع له اقتومية معتبرة في الشرع وان الرجل السافي والناثم لا نقض عه الاقتومية .

واما كون الضمير الذي بالملكة ليس قنوماً فلان الالانة ( قولي انا )



مسئلة خلاف ونزاع بين علماء الطبيعة قد جلا العلم شبهاتها وازاح عنها حجاب الزيب وحكم قاطعاً بصدقها في ما ياتنا هذه فصار من قضايا العلم المسلمات ان جميع الشعوب الانسانية الذين يتفاوت الاختلاف بينهم بين

في الفصل الثاني النوعي الذي هو النطق وهو فصل للسان لانه وحده ناطق اعني انه وحده له نفس روحانية . وعليه فان الفرد لا يدرك شيئاً من مجردات وليس له لغة يحكم بها معاً بها عن امكوره ولا يعبرن وليس لمدين يدين به ولا قواعد آداب ولا يحصل كاله بطريق الاكتساب والظفر ولا يستعمل ما اخترعته قريحة البشر الى غير هذه من التفرقات الكثيرة القاتية التي تدل باطلها بيان على ان طبيعة الانسان تختلف عن طبيعة البهيمة اختلافًا نوعيًا . الى هنا عن فرج

ثم يقولون ان الانسان حاصل عن ترقى كمال البهيمة والحال ان الترقى في الكمال هو نحو الكمال النوعي الحاصل والذي قد يبلغ به الى آخر مراتبه في نوعه وليس ترقى الكمال بالانتقال من نوع الى نوع والا كان لابد من علة خارجة عن نوع الترقى في نوع الترقى اليه ونقل الترقى من نوعه الى نوع آخر والا كان معلول بلا علة . فالكمال في البهيمة هو حياة الشوه والفس

ثم كيف يصح القول بان الانسان كمال البهيمة مع انه في هذه من الصفات ما هو اكمل ما في الانسان الا ترى ان قوة الشم وقوة البصر مثلاً ما اشد في بعض البهائم منها في الانسان . اكثر البهائم اشد بأساً وامرعد عدواً وامن دفاعاً منه . صغير الطير يتي شته والطفل لا يقوى على تمديد فراشه الحدي لا يلبث نفسه من شاعق والطفل ينهض طوعاً وكل ذلك لان البهيمة تقبل على سوم عزيمتها . والانسان يكتب كاله بالنظر والاروة وليس تتكلمه حد وما البهيمة فقد تكون بالغة كما من صغرهما فلا ترقى فيه بالنظر والاختيار هذه خلية النحل من آلاف اجيال هي هي . هذا قليل من كثير ما يمكن ان يدفع به مذهب دروين الوهم الذي جاء العلم الصحيح فذلك باباته وجعله قاعاً مصعباً حتى انت اصحابه المدققين طرحوه ونذوه او كادوا .

تؤاذه ونقصان الذين يعمرن اليوم كرتنا هذه مبنيين في اقطارها الاربعة ليسوا بانواع متعددة Races وانما هم شقائق نوع واحد ليس غير ولكن اذا استرشدنا مبادئ العلم ووقفنا عند ما توصل اليه من الآثار والحفريات فهل يسوع لنا ان نفيج بما هو فوق ذلك فنقول لا بوحدة النوع الانساني فقط بل بوحدة اصل الانسان بان يكون البشر باجمعهم متساوين من رجل وامرأة ليس غير ؟

فالجواب انه من المقرر ان القول بان النوع الانساني ابن والدين اولين واحدين قول ممكن وقريب من الصواب " ولكننا لانظن انه يمكن

( ١ ) م : استعناها نقل مقالته العلامة فرج في معنى هذا البحث الثالث من المتن وهو كلام موجز ملخص قد بدرك وضوحاً قال قضية اولى : ان الناس جميعهم من نوع واحد بعينه

( م ) يزعم البعض ان البشر حالم كمال البهائم والنيات يجمعهم جنس واحد عال ونكهم لا ينضمون تحت نوع واحد قريب كما لا تنضم البهائم واجناس البهائم تحت نوع واحد قريب فقد ضلوا بقولهم كما ينفع لك من يراهن القضية التي دكرناها .

قال فرج اثناً للقضية : يقال في الافراد اية كانت انها من نوع واحد بعينه اذا كانت تنوالت الى المالاهاية مع بقاء الصفات والخواص الذاتية مصونة فيها بعينها والحال ان الامر كذلك في جميع اخصا جس الانسان . الكبرى ثابته

« ١ » شهادة العلماء الذين يجمعون على ان تعريف نوع التواليد المعروف بالتعريف الفيزيولوجي م . اي باعتبار منافع الحياة ووطائفيها هو ما ذكرناه « ٢ » بوهان ثيوتي مستمد من الاستقراء اي من تتبع تواليد الحيوانات التي هي من نوع واحد .

« ٣ » بالبرهان السليبي المستفاد من حال العولة او الخلاسية ( م : التوبة مصدر

وجوداً حيزياً أي وجوداً بالقادر بحيث كل جزء منها يماس جزءاً من  
أجزاء الجهاز الآلي بل حيثما تحمل فمثل كلها حلولاً سرانياً أعني تكون كلها  
في كل الجسم وكلها في كل جزء من أجزاء الجسم

« ٣ » ثلث كانت النفس حائلة كلها في كل فرد من أفراد أجزاء الجسد  
فليست توجد مع كل قواها التي هي مصدرها في كل فرد من تلك الأجزاء  
من القوى الشهوية والقوى الحسية تطلق جميعها بالآلات قوة البصر  
تطلق بالعين وقوة السمع بالأذن وهلم جرء إلى باقي القوى - فهذه تطلق  
استعمال فعلها بالآلات تحل في الآلات التي تطلقها وتستعملها فاعلموا  
فلا يكون حلول النفس في كل الجسم على حد سواء

وأما القوى الروحية فهي بخلافها لأنها لعدم افتقارها إلى الآلات  
لا تحل في الآلات ولا تختبئ في حيز معين من البدن بل هي في حصر المعنى  
لا تحل في محل

« ٤ » النفس الحاملة في الجسد وفي كل جزء من أجزاء الجسد لا تتجاوز  
حلولها حدود الجسد بل هي منحصرة في الحيز الذي يشغله الجسد  
فينتج من كل ذلك أن النفس إنما تحل كلها في الجسد وفي كل فرد  
من أفراد أجزائه من جهة ما هي صورة الجسد الجوهرية أعني أن النفس  
تحل حلولها هذا في الجسد من حيث كلية ماهيتها أي ذاتها لا من حيث  
كلية قوتها كما قاله القديس توما

إن الفرض الأول والباطن من اتحاد النفس بالجسد إنما هو أن تتوهم  
جسماً آلياً كاملاً وأما الأعضاء فلنحل منها عمله الخاص ووظيفة يقوم بها

وعليه فكل عضو ممد لقيام الجميع وخاضع له فيكون وجود النفس في  
تلك الأعضاء لا وجوداً مساوياً كما هو وجودها في كل اجسم ( لعدم  
تطلق وجودها في الجسم بوجود آخر ) بل يكون أي وجودها في  
الأعضاء وجوداً غير مساوٍ أو وحوداً تقريباً لتوقف وجودها فيها على  
وجودها في الكل - ويحصل عن ذلك أنه متى بطل عضو ان يعلق  
بكل الجسم الآلي بن يقطع مثلاً لم يعد وجهه لبقائه متحداً بالنفس فيفرقه  
وجودها

وخلاصة القول أن النفس الناطقة هي في ذاتها روحانية ولكنها تعد  
بالجسد الذي تصوره اتحاداً جوهرياً وهذا ما شأنا إثباته

هذا وقد بينا لك في الباب الأول أية طبيعة هي طبيعة النفس فلأنتين  
الآن إلى الكلام على أصل النفس ومصدرها وعلق له الباب الثاني  
الآتي :

### الباب الثاني

في أصل النفس الإنسانية

تمهيد : في تصوير المسئلة

( ٨٨ ) من البين الواضح أن النفس الإنسانية هي موجود حادث  
ليس لها في نفسها سبب وجودها فإذ لا بد من أن تكون قد أخرجت إلى  
الوجود بفعل موجود آخر

فأي طبيعة هي طبيعة الفعل الموجد للنفس - للإجابة في الجواب على  
هذا السؤال مذهبان

ان يوجد مثل هذا المركب للتفرد (صورة او مادة) كان انه لا يمكن ان يدرك بالحواس ولا ان يستحضر بالخيالة لان قوة التخيل لما تركب الصور التي سبق ورودها عليها من طريق الحواس

ثم العقل لا يدرك بادرار المادية وجود الترتيب في احشاء الجواهر الجسمية كما انه لا يمايز طبيعة هذه العناصر التي يزعم اصحاب المذهب المدرسي انها تتركب منها هذه الجواهر تركباً جوهرياً ذاتياً

فاذاً من المتعذر ان تكون المادة والصورة على ما يشرحهما هذا المذهب موضوعاً للحواس ولا للخيالة ولا يمكن للعقل ان يتصورهما تصويراً قريباً او بالمادية . فاذاً ليست الميولي والصور الجوهرية الا تمثيلات وهمية لاحقيقة وان اوسطو نفسه القائل بمثل هذه الميولي والصورة الجوهرية قد صدعن تعريضهما ناكهاً خلشاً ١٠٠

فنجيب اننا نسلم باننا لا يمكننا ان نتخيل الا ما سبق لنا ادراكه بالمشاعر واننا المشاعر لا يصل ادراكها الى ما هو من كنه الجوهر في للوجودات .

ونسلم ايضاً ان العقل موضوعه ان يدرك بتصورات ثبوتية شيئاً ما هو والحال قد قدمنا ان المادة الاولى ليست شيئاً حاصلها بافعال ولا توصف بالامتداد او انكم ولا بالكيف فاذاً لا يمكن ادراكها الا بطريق السلب والتشكيك .

والحال ما يدرك بطريق السلب والتشبيه والتشكيك وان كانت معرفته اقل كلاً من المدرركات القريبة الثبوتية والمطلقة فليس شأنها ان

تطرح كسلة لافضلية لها ولا تقع منها وليس يسوغ ان نتزل ما ندركه من طريق السلب والمحاكاة والتشكيك منزلة او هام خيالية لوجهها واستحيلة نعم هذه المدرركات قد تكون اقل كلاً ولكنها حاصلة لـ من طريقة قياسية مقبولة وجزيلة الجدوى . الا ترى انه في البرهان التقايي مثلاً نتقل من المدرركات القريبة الى مدرركات بعيدة وبواسطة . ليست نتائج قياساتها عليها من هذا القبيل . ثم ليست طريقة السلب والتشبيه من طرائق المنطق العلمية التي يتوصل بها الى كثير من العلوم والمعارف

فيخرج من ثم ان لائحة الخصوم واهنة تسوخ لهم انكار وجود المادة الاولى والصورة لان امتناع تخيلها وصعوبة تعريضها لا يوجب انكارها ثم لو سلمنا على سبيل المجازاة ان لائحة من الطرفين ليس يسوغ التفتير انه لو كان في هذا المذهب المدرسي تناقض او شبه تناقض لما كان غرب ذلك عن تفرد دكا . ارسطو واغسطين وتوما الاكوينى القائلين به ولا غالب عنهم هذا الاعتراض

### المطلب الرابع

في وحدانية النفس في الانسان

( ٨٣ ) ان وحدانية الجوهر سيف الانسان تستلزم بالضرورة

وحدانية النفس بل ايضاً وحدانية الصورة الجوهرية فيه

ان افلاطون على ما يظهر كان يظن ان في الانسان انفساً ثلاثاً وان

فأذا لاتعلم النفس عند موت الجسد بل تبقى حية بعده . وهذه هي قضيتنا الثانية التي نتطرق الي اثباتها فترى من ثم بلاعه ولا مؤوثة ان البراهين التي نقيمها على القضية الثانية تثبت الاولى ايضاً بوجه التصحيح .

وصفات الله تقدمت اسماءه تقتضي قيامها كما مترسكه في لمن

ثم باطل ان يقال انها تبقى بقاء محلاً وفساده لان البدن ليس بمحل منطبعة في فيه انطباع نفس البهيمة وانما هو آلة لها وفساد الآلة لا يستوجب فساد مستعملها فان النفس لا تصطب قواها العقلية بضعف الجسد بل بالعكس فلأن لا تصد بفساده بالاولى .

« ٢ » واما الشرط الثاني المطلوب لبقائها ( وهو ان تبقى متعشة بالحياة الفردية المدركة ) فلان القوى والامال حكمها حكم الاعراض في ان حفظها هو حفظ محلاً الذي تم فيه ومصدرها الذي تصدر عنه . فلما كان للنفس اتصال تم بشاركة الجسد الاولي كالاتحاد والتميز والشهوة والافعال المشوة ثم افعال لا تتفرق فيها الى مشاركة الجسد لانها تم بغير آلة كالتعقل والارادة كانت اصلها التي تم بشاركة الآلة تصد بدورها ويكتب تن في نفس بانثوة بقاءها في مصدرها واصلها . واما الاصل الذي تم لها بغير مشاركة الجسد فبده لا تصد بفساده اذ لا موجب لفسادها وانما هي تبقى في النفس باثمة وبالعقل لان العقل والارادة قوتان روحانيان

« ٣ » واما الشرط الثالث وهو بقاءها في الوجود وحفظها بحياتها الفردية ودر كنه وجه لادوامها حاصل من الشرطين المتقدمين لان انفس ان ثبت لها معنى صمد . هي موجودة حية فاعلة انعاماً بعد فساد الجسد فلا بد انها تحفظ ذلك الوجود وتلك الحياة مادامت حاصلة على طبيعتها وحصولها على طبيعتها ثابت لها الى الابد مالم يزل ان الله الاولي القادرة تصد الوجود وذلك يضر لك بطلانها ما سترى في المتن وفي الحاشية عليه . اه عن فرج بعض تصرف

### القضية الثانية

النفس بعد فساد الجسم تبقى حية حقيقة وبواقع الامر

( ٩٧ ) تثبت هذه القضية باربعة ادلة :

الدليل الاول من شهادة البشر واجماع الناس قاطبة على اعتقاد

خلود النفس

الا ترى ان الناس جميعاً يطبقون على تكريم الاموات واجلال رفاتهم ويقيمون لهم الاحتفالات الدبية وتوقنون على الاعتقاد بمرورهم محلاً للعقاب ومحلاً للجزاء الى غير ذلك مما يصدر عن شعوب جميعهم

يصدقون خلود النفس

والحال ان مثل هذا الاعتقاد الجازم المجمع عليه عموماً لا يرى لشرحه وجه آخر غير تزبل من لدن الله او اقتناع راسخ في طبيعته الانسانية ومتوشح الاصول في الضمير وهو لذلك عالم الشمول وضروري ومقطوع بصدقه لا يخاطبه شك او خطأ ( وقد مر بك في علم اليقين ان مثل هذه الشهادة التي تثبت على الطبيعة هي مترتبة عن الحقائق )

« ٢ » البرهان الثاني مستمد من حكمة الله الخالق عز وجل واليك بيانها قد اثبتنا في القضية المتقدمة ان طيبة الانسان هي من القطرة بحيث تكون مستعدة للبقاء بعد انحلال الجسم الانساني كذلك خلقها الله

والحال لو انزلنا ان النفس بعد انحلال الجسم ليست بالواقع باقية في الوجود لما كان عناء باستعدادها الى البقاء بل كان استعدادها ذلك

## الباب الثالث

في غاية الانسان ومصيره

كلام عزائي

في موضوع هذا الباب

(٩٤) ان هذا الباب معقود لحل مسئلتين الاولى النفس حياة

خالدة ؟

« ٢ » اما دليل الزمان فيتولون به لا يمكن للنفس الانساني في مدة ستة الاف سنة او ثمانية الاف سنة نضله عن ادم ان ينمو نموه هذا اوجب وينفرد الى شعوب عديدة مختلفة وشقائي انسانية متباينة هذا التباين فنجيب لم يجمع الامة كلمة على حصر تاريخ السنين في العدد المذكور لما كان العدد اكثر مما ذكر ثم هو ان العدد المذكور هو عدد السنين الحقيقي فادراج حسابات المواليد يدل على ان هذا العدد كفو. لهذا السمو وتكاثر الناس لا ينقضي ازدياد من هذه السنين وكذلك يتبين من علم الحيوانات الحديث ان اختلاف الطوائف لا يستدعي مدة اطول .

« ٣ » اما دليل المكان فليس ياقوى من الدليلين المتضمنين لان انتقال الناس من آسيا على ولادتهم على ما يظهر الى امريكا والجزائر القصية امر سهل شرحه فالدليل اذا باطل لا يبرهه به

ثانياً يوجب العقل التصديق بتناسل الناس من قران واحد وذلك لدليلين دليل من التاريخ ودليل من اللغة - اما دليل التاريخ فلان الرواية شائعة بين البشر منذ عهد بعيد وما يغيرنا به الشعوب الاولون تفاؤلاً عن آياد واجداد الى آخر مدى يصل اليه ذكر البشر هو ان اصل البشر جميعهم واحد كما يحدث اوسايوس وبروز واورغان وغيرهم كثيرون

والحياة ان كانت النفس حياة الخلود فاي طبيعة هي طبيعة هذه

الحياة الخالدة

وقد خصصنا للمسئلة الاولى الفصل الاول والثاني للمسئلة الثانية

واما المسئلة الاولى فينوقف حلها على امور ثلاثة تتوفر على يانها

وايثابها على ولاه

« ١ » ان النفس مستعدة من طبيعتها للبقاء حية بعد فساد الجسم

« ٢ » انها تبقى حية في واقع الامر

« ٣ » ان بقاءها لا ينتها له اعني انها تكون سرمدية ابدية اي لا

استدام لها الى الابد

وما المسئلة الثانية فليها يتقاضى لسرين

اولها لو قدرنا ان الانسان باق في حالته الطبيعية الخضة ود

كان يكون مصير نفسه

ثانيها اذا اعتبرنا واقع حاله الحاضرة في هو مصير النفس

الفائق الطبيعة

وانا نأفي على بيان ذلك بكلام موجز فنقول :

واما دليل اللغة فلان اصل اللغات الواحد يرجح ترجيحاً قوياً ان اصل البشر جميعهم واحد - الى ها كلام فرح .

وتقول ان هذه القضية وان لم تكن من البينيات فلا قل من ان تكون من المسائل باربعية الفن لم لا يمكن نقضها مستند ولا دليل كانت هي وحدها مقبولة لما بد الامتنعاق ويدل القول بها الى ان يست الخلاف بهيات ان يست فضلاً عن ان العلم كلما تقدم زادها قرباً من اليقين باطل كل رأي مخالف . اه

### الفصل الاول

في وجود حياة للفنس غير فانية اي في لاميتونة النفس

وهو يتضمن ثلاث قضايا

### الفضية الاولى

نفس الانسان في من طبها غير قابلة للفناء

(٩٥) معنى القضية لاشك ان النفس موجود حادث كباقي

الخالق ليس الوجود ذاتياً لها بل وجودها طارىء على وجودها فكان من

(١) م : للاميتونة اوعدم الموت ونفيه تغير عنها بالخلود او بدوام البقاء وقد  
يمور عنها بالبقاء او بقاء الابدية او السرمدية . والسرمدية مالا بداية له ولا نهاية  
كالتقدم الوجب الوجود والابدية مالا نهاية له ولا فناء وان كان له بداية كالفنوس  
والارواح النخ ، وتريد بالخلود دوام البقاء مع قطع النظر عن طرف « من » اي مع  
قطع النظر عن اعتبار البداية . والخلود بالمعنى المذكور على ثلاثة انواع  
« ١ » خلود مطلق وهو انتفاء امكان الموت بان يكون الله قد تفتضى ذاته وماحيته  
انتفاء امكان الموت عنه لاقتضاها وجود الوجوب اذ ليس امكان الوجوب  
تافراً . والخلود بالمعنى المطلق خاص بالله وحده فقدست اسماءه

« ٢ » خلود طبيعي وهو مرتبة حضية حيلة لازمة للطبيعة الخالدة من اجليها يقال  
فيه انه يمكنه ان لا يموت ويختلف عن الاول من وجه ان الخالدة بالوجوب يقال فيه  
انه لا يمكنه ان يموت والخالدة بالطبع يقال فيه انه يمكنه ان لا يموت والفرق بين  
الليب وهذا الخلود بالطبع خاص بالفنوس والارواح

« ٣ » خلود فائق الطبع وهو مرتبة مجابية يؤتمن الله كما يؤتمن الاجساد بعد الشر  
ان تبقى مع ان طبها غير مستعد له ولا يقتضيه . اهـ

الممكن ان لا توجد ويمكن تصور عدم وجودها وكذا لا يستحيل ان يطرأ  
عليها على وجودها هذا باطلاق الكلام .

ولكن لما في طبيعتها ان توجد دائماً اي ان تبقى خالدة وقولنا انها  
لما في طبيعتها ان تبقى خالدة لا تريد به فقط المعنى السلبى وهو انها لما من  
طبعها ان لا تميل الى الانددام والفناء اذ ليس من موجود يميل الى انعدام  
نفسه لان الانددام لا يمال اليه

وانما تريد بقولنا ذلك معنيين لولها ان النفس لا تقبل التحول الى  
جوهر آخر كالايجاب

وثانيهما ان انفصالها عن الجسم لا يجلب عليها الفساد

ان كانت الاجسام تدثر وتفتى فذلك لان لما في ذاتها سبب باطن  
يستطيعه لانه يجعلها قابلة للانحلال فتحل التحللاً جوهرياً لتولد مركباً  
جوهرياً جديداً فان المركب الجسدى اذا انحل فصورته تصدم بالضرورة  
اد لاقام محكمها الا في المادة . يقل : شيوخ بين المدرسين ان المركب  
هو الحلل القريب للدثور ( المركب ينحل بنفسه ) واما صورته فتحل  
بالعرض اعني ان انحلالها يكون من قبل الانحلال القريب وبالنتج

واما نفس الانسان فيخلاف ذلك لانها براء عن الدثور من طبها  
وطبيعتها تدثر عنها الفساد بكلا وجهيه المذكورين فلا تحل انحلالاً  
جوهرياً ولا تستحيل استحالة جوهرية اعني لا يطرأ عليها الفساد بالذات  
ولا بطريق العرض كصور الاجسام . والبقاء ثابت لها بالنفس وبالعرض  
والحال ان الموجود الحى اذا كان لا يقبل الاستحالة او الانحلال

والحال كلا التقديرين بنافي طبيعة النفس اللامادية اعني طبيعتها البسيطة والروحانية

فإذا ليست النفس توجد بفعل الولادة من الوالدين فيبقى ان توجد بفعل الابداع والخلق من الله عز وجل .

اثبت الصغرى بجزئها : اما التقدير الاول فباطل لانه لو امكن لزورع الجسدي اي لطفة الوالدين ان يصور نفس الطفل للزم عن ذلك محالان اولها كون المعلوم اشرف واكمل من علته اذ يكون فاعل جسماني قد اوجد معلولاً روحانياً

وثانيهما كون النفس مركبة من جزئين مقومين جزء مادي حاصل عن النطفة البشرية ومشترك بين الجوهرين للذين ثم ينهما الاستحالة وجزء آخر مسوري داخل على الهل المادي ومعطى للنفس المولودة طبيعتها الخاصة واعني هذا الجزء الخاص بطرف الى من الاستحالة ( اي الجوهر المستحال اليه ) والمعطى لهذا الجوهر فصله ونوعه

والحال نفس الطفل ينفي عنها التركيب من اجزاء مقومة لانها بسيطة وروحانية

اما التقدير الثاني ( اي تقدير انتقال شيء من نفس الوالدين الى نفس ولدهما ) فهو بين الاستحالة لانه لا يصور امكان قبل تلده نفس نفساً اخرى وكيفما يكن فبان الكلام على الولادة لا على الخلق فعليه فلا يكون بدمن ان جزءاً من نفس الوالدين ينتقل الى الطفل فيكون له نفساً

والحال انت نفس الوالدين غير منقسمة لانها بسيطة فاداً بطل التقديران وصدق قضيتا

البرهان الثاني مستفاد من روحانية النفس وجود نفس وروحانية اوقائفة بنائها لا يمكن ان يحصل لها الا بطريق الخلق ودليله ان بين يصير شيء ( Fieri - Davenir ) وبين وجوده مماثلة ونسبة طبيعة

والحال ان وجود النفس روحاني اي خلاه عن كل تعلق بمادة وبمحل مادي .

فإذا صيرورة النفس معنى بنفي العلاقة بمادة والحال ان يصير شيء بلا اقتضاء فعل محل مادي سابق وجوده هو ما يطلق عليه اسم الابداع وكلا الامرين يتواطآن فإذا وجود النفس لا يحصل الا بطريق الابداع<sup>(١)</sup>

(١) م : « ١ » يقال في شيء انه غير اذا اخذ طريقته الى الوجود فلا بد ان تكون حالة صيرورته مناسبة ومماثلة لحالة وجوده لان صيرورة الشيء هي نفس الشيء من جهة ما هو مصدر عن علته قصداً الى الوجود والحال وجود النفس ثابت بمعنى التيام بالذات او الوجود في الذات لاني موضوع كالعرض ولا وجودها متعلق بمادة كما هي الصورة المادية - فإذا لا تكون صيرورتها ضرباً من الصيرورة في موضوع كالعرض ولا ضرباً من الصيرورة الشوقية على مادة كالصورة المادية بل صيرورتها صيرورة بالذات من لا شيء اعني ان صيرورتها اذا وجدت فلا توجد الا بطريق الابداع من العدم .

٢ من الحالات القول بان النفس شملة من نور الله او جوهر منقطع من - وهو او ماشاكل ذلك من الاقوال الكفرية لان حوهر الله بسيط لا يجرأ الا ان تكون

« ١ » ذهب بعضهم ان النفس توجد بطريق اي باستحالة شيء سابق استحالة جوهرية وعند هؤلاء ان الانسان يرمته اي بنفسه وجسده يولد من والديه ثم اختفوا في الكيف فقدت طائفة يولد من والديه بفعلها الطبيعي باستحالة لطيفة المادية يقال لآخرين بل يتم ذلك بفعل قريب من نفس الوالدين على نحو ما يشتمل مصباح من مصباح آخر وان سألهم كيف يتفق نفس لامادية ان تلد نفساً اخرى لامادية قضيت عليهم بكلمة الاصمات وقروا ان في ذلك سر لا يركونه فلا يقولون على شرحه »

ويطلقون على مذهب الطائفة الاولى اسم مذهب التناسل وعلى الثاني اسم مذهب التوالد

« ٢ » اما المذهب الثاني فهو المذهب المعروف بمذهب الابداع ويقول اصحابه ان النفس بما انها ليست بادية فوجودها لا يحصل لها الا بطريق الابداع او الابداع اعني باخراجها من العدم الى الوجود ويحصلون الله الموجد القريب لها

وهذا المطلب يشمل مستثنين الاولى في اصل النفس الاولى والثانية في اصل ومصدر النفوس التي تأتي في كل يوم الى الوجود ومرجع المستثنين الى شيء واحد وتعمل كلتا المستثنين مجواب واحد بناء على مبدأ واحد معلومة واحدة هي روحانية النفس

وعليه فيكون لما مدبوحة من العود الى غطته ما يزعجه الماديون في اصل الموجودات الحية توصلنا الى اثبات ان النفس الاولى لم تنسل عن

الاجناس السفلى من العلم الا لاي - ونقصر كلامنا عن البحث عن العلة القريبة لايبداع النفوس التي توجد الآن واداحصرنا هذا البحث ضمن الحدود المذكورة كانت المسئلة التي نحن بصدد حلها هذا وهو: النفس الانسانية هل يوجد لها ولدان او يتخلقها الله وعلى تقدير صحة ثاني يبقى علينا ان نفحص عن خلقها في اي وقت يكون فنقول وبالله التوفيق

### المطلب الاول

في اقامة البراهين على مذهب الابداعية

### البحث الاول

### فرضية الابداعية

ان نفس الانسان لا يلد لها والداء بل يتخلقها الله

( ٨٩ ) البرهان الاول ( قياس الخلق ) وهو مستند من استحالة مذهب التناسل بوعيه ( ي بطريق التناسل وبطريق التوالد ) فنقول

لم يصح ان تولد له نفس طفلها للزم بالضرورة ان ينتقل الى نفس الطفل شيء منها ما من نفسها وما من جهدها والا كان طفلها فعل ابداع من العدم اي فعل خلق لا فعل ولادة كما يتضح من حد الولادة التي هي تحويل محل سابق الوجود الى طبيعة جديدة



وقد يمكن وهو الأرجح عدنان النفس تخلق في أثناء ترقى الحياة الجنينية فيكون على هذا التقدير ان ترقى الجنين الطبيعي يستدعي تعاقب الصور لمسايرة الموقعة لحاله وذلك ان الجسم يتكامل تدريجاً ويهيكل شيئاً فشيئاً (اي يترقى في الحالة الآلية) ويدورج في مراتب الحياة بحسب تكامل آلائه فاول ما يتنش في الحياة مطول مبداً آلي شبه نفس النبات ثم تظهر فيه قوة الاحساس عنده بها صورة حيوانية تخلف الصورة

يقال باستعالة النفس بطريق الترقى وايضاً لم لا تبقى النفس الحيوانية بعد مفارقة النفس المخلقة وان قيل لم يبق نفس حيوانية بعد دخول نفس المخلقة التي تفتي عاءها صحيح وما موجب لها لاضى النفس المخلقة عاء النفس الحيوانية في حال نشوء الجنين وكذلك تكون في عاء عن تعمل تعاقب النفس في الجنين تصديقاً لا يكاد يدرك اذا دقت النظر في معنى التعاقب فان وضع دخول النفس الحيوانية بعد مفارقة النفس النشوءية كانت في الجنين فترة موت بين انتهاء المفارقة وابتداء النشوء وان قيل تدخل اسم الحيوانية قبل ان تفارق النفس النشوءية لانه يكون في الجنين صورتان ولزم صريح ان يقال فيه انه شخصان .

ويعتبر كيف يصح ان يقال بان اسقاط الجنين يكون فعل قتل وظلم تحرمه كل الشرائع ان كانت النفس المخلقة لا تصور الصين وان قيل يعتبر هذا الفعل قتلاً لان الصين بعد اعداء قريباً لقول النفس المخلقة فيقول قديراً اراقه اني لا تكون فقط من قبيل النحش بل اذا لم تكن من قبيل القتل فلا اقل من ان تقرب منه وهذا لم يقل به احد على ما قبل

هذا . ثم ان هذه المسئلة لم تزل محط البحث فتعرض في تحتها غوصات القرائح وتنبه الى الكشف عنها جواد الاذهان فانظالم بالغيار ان يصطفي له من الآراء الاخيرة ما يبان له اقرب الى صوابه وآنر في اقتضاه ولا حرج عليه ان انساب الكنيسة التي هي فيصل الحق وتجزه بما يجب التسليم به او الى ان يترقى العلم الى حد ان تلقح له غيوم هذه الطلمات ويخلص الحق . والله اعلم .

الاول وهكذا هم جزء الى يكتب الجنين من الاستعدادات المضبوطة التي تعد اعداداً قريباً الى النفس بالنفس الانسانية . وكذا فعل المولد يلزم الجنين فاعلا فيه في كل هذه الادوار ان تستمر لاستعدادات الاخيرة للمستعدة لحلول النفس المخلقة فيه فيقف حينئذ الفصل المولد عد هذا الحد لان سير الطبيعة يقتضي فلا اعظم واشرف هو فعل الله الذي يتفرد بقدرة الابدع ويخلق سبحانه النفس المخلقة ويفضها في الجسم على انها صورة الجوهرية

وهذه اراء من اراء الفلسفة النظرية قال بها المدرسون المتقدمون ولكن علم الاجنة Embryogénie قد جاء مثبتاً لها ومرجاً بلانها على وجه عجيب واليك بيان ذلك

من المقرر اليوم في علم الاجنة ان تكون موجود جديد انما يحصل عن امتزاج واختلاط المني الدافق من الذكر والانثى

وليس ذلك المني الدافق من الانسين سوى خلايا او حويصلات بسيطة . والتكون بالوجه المذكور غالب في اكثر الحيوانات ولكنه مطرد الحدوث في الانسان

( ١ ) م : ومن جملة براهينهم على هذا المذهب البراهين الآتية .  
« ١ » ان النفس اذا اتحدت بالجسد اتحاد الصورة الجوهرية فلها ذبيعي ما ان تجدد بالجسد الذي يقال فيه انها صله لان الصورة هي فعل المادة . والحال ان النفس هي فعل الجسد الآلي  
فاذا اتحد بالجسد متى استتم بناء آليته ولا يستكمل الا بعد حين كما يتضح من علم اللاحقة .

والفساد فيقتل فيه انه لا فساد ولا مائت اي باق وخالفه وايدي  
تكون النفس الانسانية ادا غير فاسدة ولا فانية بل خالدة بقتضاء  
طبيعتها - وهذا معنى القضية (عن المطول)  
(٩٦) اثبات القضية يرهان مستمد من بساطة النفس  
وروحانيتها .

لا يتقبل طرؤ الفساد على النفس الا من طريقين اولهما ان تكون هي  
في ذاتها قابلة للفساد وثانيهما ان تكون متعلقة بمحل آخر غيرهما تعلقاً ذاتياً  
بحيث يستدعي فساد المحل فسادها كأن تكون منطقية في محل كما في حال  
النفوس البهيمية والقوى الجسدية

والحال لا يمكن التسليم بطرؤ الفساد عليها من وجه من الوجوهين فإذا  
اما من الوجه الاول فلأن النفس لا تتربك من اجزاء تتحل اليها  
واما من الوجه الثاني فلأن النفس روحانية اعني ان لها قياماً بالذات  
مستقلاً غير متعلق بشيء آخر ولذلك كان لها في ذاتها كل ما يقتضيه إمكان  
بقائها في الخارج عن الجسم .

فإذا ان انحل المركب الانساني او دثر فليس من سبب موجب  
لسريان ذلك الانحلال الى قيام النفس بذاتها فليس يدخل عليها الفساد  
بطريق العرض

فيخرج ان النفس لا تقبل طبيعتها الفساد الموصوف بأنه فساد بالذات  
ولا الفساد المعروف بالفساد بالتبع وبطريق العرض<sup>(١)</sup>

(١) م : قد علمت ان معنى القضية الاولى ان النفس تقتضي طبيعتها عدم

ومن ثم لو وضعنا ان النفس تموت عند موت الانسان فلا يكون  
ذلك الا لان الله اعلمها او بعبارة اخرى تموت عن فعل حفظها وصد  
عن اسكانها في الوجود .

اموت اي الخلود المبرور بخلود الطائفي وعلتونه عليه حدود طئي وبه لا يتصور  
انها يطرأ عليها الفساد بطله من الخارج فهي اداً خالدة بالخلود الذي يصفونه بالخلود  
من الخارج اعني انها في واقع الحال لا تتبدل بل تبقى  
« ١ » اما خلودها بالخلود المطلق فيشترط ويكتفي له على ما يتصور اجتماع ثلاث  
شرائط بقاء جوهر النفس في الوجود بعد انفصاله من الجسم وانتعاش جوهرها بالحياة  
المشخصة للمحركة وجودها لان بقاء الجوهر في الوجود على نحو بقاء مادة لا تقبل  
الفساد لا يصدق عليه كلف معنى الخلود ثم خلود هذه الحياة المشخصة للمحركة لوجودها  
وهذه هي التقاضا الثلاث التي يأتي بالمان على اثباتها ونكتنا تنبيها لك بصورة اخرى  
تقلاً عن فرج لعمية للعائدة فتقول في حلتها

ان الشروط الثلاثة المذكورة متجمعة في النفس اما الاول اسيه كون جوهر  
النفس يبقى في الوجود بعد فساد الجسد فلانه لا موجب لفتائه لان الجوهر انما يدور  
دوراً بالذات او دوراً بالعرض كما قال الماتن . فالدور بالذات بان يفصل عن  
مبدئه الصوري والمقوم له كذلك يبقى الجسد بقاءه عن النفس التي هي مبدؤه  
الصوري المقوم له والدور بالعرض بان يسلب منه المحل الذي ينحصر وجوده فيه ولا  
يمكن له ان يفصل عن حياة بدونه كما هي حالة نفس البهيمية . والحال لا يصدق على النفس  
الدور بالذات لانها بسيطة لا يمكن ان تتحل الى اجزاء اذ ليس لها مبدأ صوري ولا  
جزء مقوم لها ولا تدور دوراً بالعرض لانها روحانية لما قيامها بالذات فليست تنفصل  
الى مشاركة الآلة الدنيوية في انفصال قوامها العقلي . ويتصور لك ذلك اذا علمت ان  
الصورة انما تتبدل اما عمل ضديراً عليها واما بفوات علتها واما بدورها محلاً والحال  
ان النفس الباطنة وان كانت تقبل كل الاضداد فليس لها ضد لان الجوهر لا ضد  
له لان الاضداد تقال على محل متعاقب عليه وهي في محل والجوهر ليس في محل .  
وباطل ان يقال ان النفس تبقى بفوات علتها اذ لاعتلة لها عبر العلة الالهية الازلية

## الفصل الثاني

### في طبيعة الخلود

أو

في ان النفس اي مصير يكون مصيرها في الحياة الاخرى

### المطلب الأول

في ان غاية الطبيعة الانسانية ما تكون اذا قلنا

النظر عن ترقيتها الى العالم الفائق الطبيعة

( ٩٩ ) ان الفلسفة الادبية ( او علم الاخلاق ) ثبت لنا ان غاية

الانسان اذا اعتبرناها من جهة الموضوع فهي اتمسها بموتالي واذا اعتبرناها من جهة النفس فهي سرقة الله عز وجل

وانما قصر مجسهاها على تتبع احوال الطبيعة الانسانية لتأدى بذلك الى معرفة اي مصير يكون مصيرها على تقدير ان مصيرها هذا هو مصيرها الطبيعي ( اي مع قطع النظر عن مصيرها الفائق الطبيعة ) ينبغي لك في اول الامر ان تذكر ان قوى النفس جميعها تصدر عن طبيعة واحدة وحيدة

فان كان لكل قوة من قوى الانسان اذا اعتبرت على حدة موضوع خاص بها يجري عندها مجرى الغاية فيكون للانسان من الغايات الاضافية قدر ماله من القوى المختلفة هذا اذا نظرنا الى قواه واحدة واحدة على

افراد واما اذا نظرنا الى كمال وجود الانسان وقام طبيعته بمجملتها فلا يكون له الا غاية واحدة لا اكثر وموضوع كل فرد من افراد قواه وان كان غاية اضافية لتلك القوة فليس الا واسطة بالقياس الى الطبيعة والاقنوم الانساني وانه لا يكون واسطة الا بقدر مناسبة لغاية الطبيعة اي بقدر ما يكون ميسراً للتأدية الى غاية الطبيعة والاقنوم

فيحصل من ثم ان القوى الآلية والحساسة انما تشارك في التأدية الى المصير العالي بقدر ما تساعد القهن والارادة العاطفة في استعمال افعالها العقلية على ان تلك القوى مرتبة لماتين ومعدة لهذا الغرض ومسخرة له وعليه فطلب المصير الطبيعي في الحياة الآتية يكون منحصرأ في ضمن هذه المسئلة وهي :

اذا ارادنا ان معاد الانسان معاد طبيعي فما عاها تكون حيثذ فاعلية النفس السامية الشريفة اي تصورهما وشيئها العاطفة

والجواب ان النفس تكون حيثذ مستعملة لقوتها المتصورة المدركة استعمالاً بآلها اقصى مراتبه من الكمال بأن تكون ( اي النفس ) حاصلة على اكل معرفة لموضوع عقلاً الصوري اي محيطه على جميع الاشياء المادية بطليها القاصية الاخيرة وبالمخصوص بملتها السامية مع العلم السلي والتشكيكي بالموجودات الروحانية والكائنات الالهي

وتقول بلوجز عبارة نوفرنا ان معاد الانسان معاد طبيعي محضاً لكن حفظه من الغبطة ان يعرف معرفة تأليقية النظام العام مع طله الفائقة اعني ان يكون واعياً للحكمة او الفلسفة

ثم ان هذه المعرفة الشريفة تولد من طبعها في الارادة فاطية قوية كاملة وهذا الفعل الارادي الكامل هو محبة الله من جهة ما هو مبدأ العالمين الطبيعي والادبي وغايتها القصوى ومن ثم اذا قدرنا التقدير المتقدم من المعاد الطبيعي للانسان فتكون سعادة الطبيعة البشرية قائمة بتوفر حفظها وكال نصيبها من التعلين الكاملين المتقدمين اعني بهما كمال المعرفة وكال الحب

الا ان السعادة الاخيرة يشترط للحصول عليها شرط لا بد منه وهو ان السعادة جزاء يجب ان تكتسب بالاستحقاق

#### المطلب الثاني

في شروط الحصول على السعادة (مم: عن الطول)

(١٠٠) ان الفوز بالسعادة او خسرانها واستعمال الاختيار كما ينبغي من الحسن او التصرف فيه كما لا ينبغي ولا يجب معنيان متلازمان بينهما علاقة ضرورية :

الحصول على السعادة التصوي مطلق على شرط استحقاقها فانفوز بها جزاء من يتوفرون باختيارهم على احترام النظام الادبي وخسرانها عقوبة اولئك الذين يخالفون ذلك النظام وهذه صورة المسئلة فخصهما : غاية الطبيعة الانسانية الادبية هي الله سبحانه .

فالنظام الادبي يكون اذا قائماً بان يجب الانسان الله فوق كل الخيرات

النتاهية وان يحمل جميع افعاله مرتبة خاصة لهذه المحبة السامية الشريفة بحيث ان الذي يبخس الله حقه في هذه المحبة يؤثر عليه الخيرات النتاهية مفضلاً ايأها عليه فهذا قد خالف النظام الطبيعي ويطلق اللاهوتيون على هذه المخالفة اسم الخطيئة والاثم

لقد شاء الله ان يحمل الانسان ويلي امره ومصيره فاطلق له اختياره ليتحرى به ما يشاء من امرين اما غايته الحقيقية واما الخيرات المخلوقة . فالانسان اذا حرّ وموئل مطالب فيتعين عليه ان يكتسب السعادة التي خلقه الله من اجلها مستحقاً ايأها قيامه بما يترتب عليه من الواجب ولما كان الانسان موجوداً متناهياً كان انه عرضة للنقص وهدف للخلل فيمكنه اذا شاء ان يتحرى ما يراه في هذه الحياة من ظواهر الخير ويؤثره على ما هو الخير الحقيقي في الحياة الاخرى وهذا التحري لما يشاء من الخيور المظنونة او الحقيقية يقوم به امتحان اختياره والله قد اعطاه فحة وفرة لهذا التحري والانتقاء نسميها هدنة الامتحان .

اما ما هي مدة هذه الهدنة الامتحانية فنحننا نحن المسيحيين انها لا تتجاوز حدود هذه الحياة الحاضرة . ولكن هل لنا في مبادئ العقل الطبيعي وحده ما نستدل به دلالة قاطعة على امتناع امتداد هذه الهدنة الامتحانية الى ما وراء هذه الحياة بحيث يسجل ان تشمل غيرها من ضروب وجود مستقبل فلا نرسم ان ثبوت امتناع ذلك من الامور السهلة الميسورة ولكنه من اليقين المقرر ان هذه الهدنة لا تعمضي الى ما لا نهاية بل لا بد

وان يكون لها أجلاً أو طبعاً - حد تنقضي عنده - لانه لو لم يكن لادوار وجود النفس المتعاقبة غاية تنتهي عندها ومصير تصير اليه لاضى شوقها القطري الى السعادة شيئاً فارغاً معطلاً ولكن ما يلقى على الثريمة الادية من الوعد والوعيد خدعة وهمٌ باطلاً - فاذاً من الضرورة ان يكون لمدة امتحان الاختيار اجل مسمى تنتهي عنده - هذا وهب ان هذا الاجل الذي تنتهي عنده المدة الامتحانية قد انقضى فقول حيثذ قضية

(١٠١) ان الفوز بالسعادة واستعمال الاختيار كما ينبغي امران متلازمان بالضرورة وكذلك يتلزم ضرورة خسران السعادة واستعمال الحرية على غير وجهه القويم اي التصرف في الاختيار على غير ماينبغي اثبات القضية : الحرية هي خلاصة ما آتى الله خليقته من اشرف الزوايا ولباب ما من به عليه من الآلاء والايادي

والحال لو ان كلاً من فوز الطيبة بنائها الاخيرة وحرمانها منها لايتوقف على حسن استعمال النفس لحرمتها وسوء تصرفها فيها لما صبح ان يوصف الاختيار بانه وسطة تربو معدة لغاية الخليفة الشريعة ولصدق تلك القول بان اشرف ماي العالم المخلوق من الكمالات خرج عن ان يكون معداً ومودياً الى غاية الخليفة القصوى .

والحال ان محال هذا القول وبطلانه بين لك من اعتبار غاية الانسان القصوى بالقياس الى ما في من جهة الله وبالقياص الى ما في من جهة الانسان

اما بالقياس الى ما في الغاية القصوى من جهة الله فقل لي ما عسى ان يكون عقيد الانسان لله مع انعدام الحرية مه ؟ ما عسى ان تكون في عين الله قيمة افعال العبادة وشعائر التكرم والدين ؟ وما في فضيلتها اذا كانت تصدر عن الانسان صدورهما عن آلة متأثرة منفصلة عن ارادة متصلة قاهرة - واما بالنظر الى ما في الغاية من جهة الانسان فاننا نشك ان نجيبني عن هذه السعادة هل يكون حظ الانسان منها كاملاً اذا كان لا يعرف موقفاً في ضميره انه تحرر اكتسابها باختياره وانها حق له استرجعه من وجهه ما يميز اوله بمحاولاته ومملأه بجدمه وكده ؟

فاذا لابد ان يكون السبب المعين للفوز بالسعادة او لحسرتها انما هو استعمال الحرية الادية استعمالاً قوياً حسناً او التصرف فيها على خلاف ماينبغي من حسن الاستعمال

فيخرج من ثم ان البار عند انقضاء اجل امتحانه اذا وجد حافظاً للنظام الادي راعياً لحرمة وحقوقه محباً لله فوق سائر الخيرات الممنوعة فطوبى له لانه قد ملك غبطة السعادة وبخلافه الاثم فانه عند انقضاء مدة امتحانه اذا ألقى مقسداً للنظام الادي عائناً فيه مجاهراً راضياً بدواؤه الله فويل ثم ويل له لانه مقصى عن السعادة وهو اذا اطلق به هذا الشر العظيم فلبث على حالة يروسه ويلزمه الهلاك بلا رجاء خلاص ولا توقع نجاة لا قضاء مدة الامتحان بلا معاد لها - اجازنا الله من ذلك قال بن سيرخ عدد ٣ من ف ١١ الشجرة حيثما تسقط ثبثت ( الآية )<sup>(١)</sup>

(١) م : النتيجة الحاصلة من القضية ان الانسان في آخر دقيقة محنته اذا وجد

الآثرى انه اذا قامت خصومة بين فساد الحرية وحرمة الواجب او بين خلية متمرده عاصية وخائنها الذي يسطر لها اليوم رحمته ويهبها بجنونه

مقياً في الشر مصراً عليه فته يعاقب بحرمان عاقبه الاخيرة وهذا الحرمان سيف لغضا نحن المسيحيين نسميه حلة املاك وهذه الحالة تعني عبطة اسعاده وان في كيف ولم يكون انتفاء العادة شدة ووبلاً في غاية العظم فوجب ان الهلك جنار عسيلات شديداً تنلرعا ملازمها لا يجدد فيه دائماً ولا ينك عنه ابد الابد في طبعه تنوع به بكل شدة ميلها نحو الله الذي هو الماية الوحيدة الحقيقية لكل وجود انساني ثم هي ارادته تساعد الله وتطرحه بما اشدد قتها من المل والضن

تقبل الطبيعة عن الخيرات الخفوفات التي لاتروي لها غليلاً وتفتوق الارادة تشوقاً مغزماً احمق فلا الطبيعة تفرك رعوها من الله الذي خسرت به رعاء الحصول عليه ولا الارادة تبلغ منها من الخيرات الخفوفة التي يارقبها بلا عود وعليه فيكون في النفس حركتان الى ما لا يرضى فله ضوى جوع ليس لاشبعه الا الصدم وكند حرى من العطش ليس لاروائها واقاها الا ما هو اخذ من السرب وان هذا التنازع بين الطبيعة والارادة هو اشد اصطداماً لان النفس قد تبيت باكثر حلا جوده الله وبطلان الخفوفات وتكون حسرات ابأس ألم نكابة لان الاراهام قد انصحت ولان الهالك يرى جلياً انه كان يمكنه ان يكون سعيداً لو اراده

فهذه هي عقوبة الهالك التي يطلق عليها علم اللاهوت اسم جهنم اي مقر عذاب لارواحها في النجاة منه ونفائل يقول كيف تستمر الارادة في الهالك مصرة على الشر ألهما تفقد الحرية فلا تعود صالحة للدم والاستصلاح ؟ عجيب لا لا تنفد الارادة اختيارها لان الله لا يعدم ما ينشأ في طبعه الوجودات ولا يسترد ما اعطاه الانسان من الحرية حتى في حالة عقوبته الاخيرة وعليه فاذا اعتدنا الارادة من جهة ما هي في ذاتها وبلغتار طبعها مع قطع النظر عما حارت اليه بذنها فيحكها ان تحيا في الخيرات الباطلة التي ميلها عراها فنبعت مغفلها تفرغ عه الى الله اعني يحكمها انت تيب الى الله بالثوبة الا ان هذه الانابة بالثوبة لا يمكنها ان تكون الا توبة شرطية لان الهالك يرى من نفسه اضطراباً الى الاقرار بان وطاية حرمة

فلن تكون العلبة للمرد ولن تنهب المصية هملاً بلا عقاب - كلاً لا يتقبل ان يروى الحر في خاتمة امرة خاسماً مقهوراً وانما قابلاً بين حرية الانسان

الظلم فتقاضى من الله ان لا يعطيه عدنة ابتعاد جديدة وعليه فيرى انه لم يعد تلازم يمكن بين انابة رادته والحصول على السعادة و يرى ان هلاكه صار امراً مقضياً محموا لا يرد وذلك توفية لحق النظام الالهي وان هلاكه قد تسقت به ارادة الله تعلقت ضرورياً ومن ثم اذا كره خطيئة فلا يكون مقته لها من حيث هي اثم بل من حيث هي علة لحلول العقوبة المادلة به وبناحية ضمنية بأنه لا توجد حلول توجد مناسبة بين حاله من عدم الاستحقاق وس الخير الشريف السامي الذي كانت قد خلقت من اجله ولدي تدسه اليه طبعه دفعا لا يرد ميسر فيه ذلك نوري المصعب والياس فيلازم جنب الكفر ويتجاف جبه الدم ويكابر مصرراً على الشر وهو وان اقر مرغاً بعمل الله فانه يلس الدين الذي قضى عليه بصد بللى نعه وهكذا يبادي بلسان حاله بان لله الظفر والصراخراً - اه

وان التقديس توما قد دقق الفارق في مسألة اصرار الهالكين على الشر وبين صب ذلك على مقضى طريقه علم النفس قال : ان اصرار الشياطين الذين هم ارواح روحانية محضة حقيقة سببهما وذلك لان الارواح الخففة ليس لها شهودات حية فلا يكون اصرارهم على الشر متأدياً الا عن سبب اعني سبب ميل ارادتهم القبيح ثم خطأ عقلهم في احبار الحرى ولما لم تكن القوس الشهوة متعددة في الملائكة كما هي في البشر كان ان املاك اذا مال الى شيء فعال اليه بكل قوة نزاعه ( اي استرق فيه كل ميله ) بحيث لا يلقى فيه شيء من الميل يحصله الى انتفاء ما هو ضد ذلك

ثم لم يكن في الملائكة انتقال فكري ويريحنا وانما كل تصديقاتهم من التصديقات الثورية وهذا كانت كل تصديقات الارواح المحنة في حكم تصديقها الثورية الالوية من الثبات وعدم الرجوع فيها كما هي حال التصديق الذي يحكم به ان الكل اكبر من الجزء وقد امتنع القديس توما من ذلك فقال فاداً لا يقوى الملاك على تنييد

وعزة انهم يجربونه فليس بالامر العجيب ان يستتب النصر لله بل من العجيب الذي لا يتقضى ان يمكن الله ان يؤجل ميعات نصره الا انه عز شأنه يتأني لاعن ضعف بل عن رحمة ومجبة . اهـ

### المطلب الثالث

في مدة دوام امتحان الاختيار للمعنى

(١٠٢) قد اينا لك ان مدة هذه الامتحان ليست مقر الى ما لانهاية بل لابد من ان يكون لها حد نهاية أجل او عاجل والا غدا القزاع الجليتي الى السعادة بما بلا معنى بل اصبح مجلبة لمذاب مستقر وكان الجزاء الملحق على الشريعة هزما وخدعة

ولكن الاجل المضروب لهذه الهدنة هل يطابق بالضرورة اجل هذه الحياة الحاضرة فينتهي معه فهذا امر يصعب اثباته بمجرد دليل العقل كما قدمنا

فلا اشكال والحالة كذلك في ان بعض الفلاسفة عن لهم ان يحصلوا لنفس ادواراً متعاقبة من الوجود تقطعها النفس في مدة طويلة او قصيرة جارية دائماً في طريق التكامل وقد سموا هذه الادوار من الوجود باسم

تصديقه ولا على تغيير ارادته . ثم قال وحال النفس التي بلغت مدى مصورها شديدة القرب من حال الروح المحض . وعليه فاصرار المالكين على الشر ينهم بطريق الشبه باصرار الارواح المالكين . اتجهي عن القديس توما بتصرف

### التناسخ والتقيص<sup>(١)</sup>

وان التناسخ والتقيص والانتقال المتتابع الفاظ مشتركة قد يدل بها على معان مختلفة لانها:

« ١ » اما ان يراد بها ادوار وجود متعاقبة تقطعها النفس مع وجود هذين الشرطين اولهما ان تبقى النفس في كل تلك الادوار حافظة لذكر اقوميته وانانيته وثانيهما ان يكون لادوار هذه التناسخات والتقيصات حد شتوي عنده لا يتجاوز

« ٢ » اما ان يراد بهذه الالتقاط ادوار وجود متعاقبة على النفس بلا نهاية ولكن النفس تحفظ على تعاقبها ذكر انانيتها

« ٣ » اما ان يراد بها ان النفس تخوض تلك الادوار خوفاً بلا نهاية وهي لا تدرك ولا تذكر وحدة انانيتها

فتقول اما التقديرين الثاني والثالث فيناقضان ما اثبتناه في القضايا المتقدمة . اما الثاني فلا نه لو وضعنا هذه التناسخات تنعدم بلا نهاية لصح القول ان التزوع الى السعادة يقتضي فارغاً باطلاً وكذا جزاء الشريعة الالاهية يغدو معطلاً وخمريه وهذا خلف من القول . واما الثالث فلا ين

(١) م : التناسخ مصدر من تناسخا الشيء تبادلوه وتناجروه وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الى بدن آخر والذين يعتقدون ذلك يلقبون بالتناسخية .

والتقيص مصدر قمص وهو عند الحكماء مجي التناسخ اي انتقال الارواح عند انفصالها من اجسادها الى اجساد اخرى وهو على جبل الاجساد الخمسة للارواح تنقل من احدها الى الآخر دوراً بعد دور ويسمونه في لغتهم Metempsychose

ما يبلسه الانسان ويشوقه هو غبطة نفسه هو عينه .

والحال ان كانت النفس لا تذكر وحدة اثنائها واقتوميتها فليست تكون السعادة سعادتها هي بينها ولا العقوبة عقوبتها هي بينها . لان ازال العقوبة بمذنب هو في اعتقاد نفسه غيره اي غير الذي فعل الشر هو في حكم ازال العقوبة يميت فلا ينعم بغبطة السعادة على انها له استحقتها بعائنه وكذا كما رأيت ولا يرى عدالة العقوبة للحالة به . وهذا بين فاذًا النزاع الى السعادة والجزاء المعلق على الثرية امران يقتضيان بالضرورة ان تكون النفس مدركة لنفسها وحافضة لتذكر اثنائها ووحدة اقتوميتها .

واما التقدير الاول وهو ان النفس في تلك التناسخات المتوالية تبقى حافظة لاثانها واقتوميتها وان تلك التناسخات لا تمر الى مالا نهاية بل لما اجل مسمى تنهي عنده فهذا التقدير لا يرى ان العقل اذا ترك وشأنه وحده يقوى على اثبات استحالته وامتناع وقوعه بل ليس له ان يقيم برهاناً عقلياً صرفاً على فساده وبطلانه . يدانه من جهة اخرى ليس من دليل ثبوتي ولا من حجة وضعية يمكن الادلاء بها تأييداً لهذا التقدير . بل بالعكس اذ لا ينكر ان جهلنا المطلق لادوار وجود سابقة لوجودنا يفيدنا بطريق الاستصحاب حسباً قوياً يرجح لنا القطع باننا لا نيتوالى علينا دوار وجود متعددة في مستقبل الايام لعدم ذكرنا وجودها فيما مضى ( عن المطول )

## المطلب الرابع

في ان الماد او النشور Resurrection ضروري بالضرورة الطبيعية

## البحث الاول

في تصوير المسئلة وتعريف حدودها

( ١٠٣ ) اننا نعتقد ان نشور المركب الانساني او اعادته ضروري لكمال سعادة النفس في الحياة الآتية فنحن اذاً ان قيامة الاموات من لوازم طبيعة الانسان اي انها طبيعية ولكننا لا نريد بقولنا ( طبيعة ) ان النفس لها في طبيعتها قوة على ان تميد تصوير جسد جديد تحمل فيه بعد موت جسدها اذ تعلم ان نشر الاجساد فعل من الافعال الخاصة بالله بالاستقلال . وانما نريد بقولنا طبيعة ان تكوين جسم جديد بفعل قدرة الله القائمة هو شيء يقتضي حصوله تمام سعادة النفس الناطقة بمعنى ان سعادة النفس تبقى ناقصة ان لم تعاود النفس اتحادها بالجسد .

ثم بين اننا لا نريد بالقيامة القيامة باحوالها وشرائطها المعينة التي يشهد لنا الايمان بمحصلها وتحققها الآن في واقع الامر بل نريد القيامة والبعث من حيث هو كذا اي بمعنى اللفظ الثاني واعني به عود اتحاد النفس بالجسد ثم لاندعي ان الجسد الذي يبعث للسعادة الاخيرة ينبغي له ان يكون من كل الوجوه هو هو الجسم الذي كانت النفس متحدة به في هذه الحياة



لانه من البديهي على ما يلوح لنا ان العناية الالهية تخلص الجسد البعوث عن ضروب الاسقام والحاجات وتصقيه من الران الضعف والوهن والعوائق التي كانت تحول دون النفس واستعمالها قواها الشريفة السامية وتصرفها فيما على سوم رأيا واختيارها معقنة من رقة الشهوات الدنسة على ملحظة القديس توما بالقياس الى السعادة القاطنة الطبيعية

### البحث الثاني

في اقامة البراهين على ان القيامة ضرورية بالضرورة الطبيعية

(١٠٤) ان البرهان الذي هيمه على القضية بمناها المشرع قريبا ينبغي على هذا الواقع المقرر وهو ان قوة التخيّل (ومن ثم البدن الآلي) هي مساعد طبيعي للنفس في نشر قواها الشريفة السامية وعون لها في استعمالها .

فينتج من ذلك ان انتشار القوة العقلية على وجهها القياسي المستوي يستلزم اغاثة البدن الآلي ومشاركته وان النفس منفصلة عن البدن تكون بوجه انساني احط حالاً منها منصلة بموهنة الحال لاثواء النفس ما يقتضيه كمال سعادتها .

لاشك ان مشاركة الجسد ليست من الاشياء الضرورية بالضرورة القاتية لمجاناة النفس افعال قواها السامية لان النفس الناطقة لما كانت روحانية ثبت لها القيام بالذات في الخارج عن البدن وكان لها حظ ان تشارك اللا الأعلى اي الارواح المحضة في حالتها من الوجود وان قبل من تلك

الارواح او من الله نفسه فيض الصور المتعلقة التي كانت ترد عليها في هذه الحياة من طريق الحواس ومساعدة المشاعر

ولكن هذه الحالة الاخيرة وان كانت ممكنة للنفس بالامكان الثاني الباطن فلا تلبس مع ذلك ان تكون احط رتبة من حالة الاتصال بالبدن . وذلك لان ما هو محض للمقولة يفوق ادراكه طاقة قوى النفس الجبلية فهي تسبح عنه ولا قل لها من ذاتها ان تتسلى الى ملأ هذا الموضوع الشريف الأعلى مالم يرفدها الله من لدته بكون فائق لطبيعتها وهي لاحـ " لما بان توفى ذلك الموت الالهي

قال ارسطو اذا قامت النفس بازاء ذلك المعقول المحض الشريف فعالمها انه يحال الحقائق اذا حقد بانتمس فان البور الصافي الخالص لا ينيره بل يذهب بصره لان عينه صنعت لترى الحقيقة مكدره معكرة بظلمات المادة . اهـ

فاذا انسب موضوع بلائم حالة النفس الملازم لعقلا الضعيف لغاهو المعقول المتلبس بدلهم المحسوس . فاذا اكمل حالة تلائم طبيعة فعلية النفس الناطقة هي حالة اتحادها بالبدن . اهـ

ويلاحظ لنا ونضحاً ان النفس لا تكون سعيدة بسعادتها الكاملة مادامت غير مألكة لكل الكمال الذي تعتقد انها قابلة له لان كل ما كانت ناقصة فانه يتشوق من طمعه الكمال كما قال القديس توما .

فاذا القيامة شي . لتقضاء طبيعة الانسان (عن الملخص)

(١٠٥) القضية التي اتينا على تبيانها مسنودة الدعائم الى تعلم

القدس توما الذي يصرح برأيه بقيامة الاجساد بناءً على ادلة العقل ولكنه لم يصرح نصاً بان البراهين التي يحتاج بها هل في من قيل البراهين القطعية او من قيل راجحة الظن واليك ما قال :

ان لنا على قيامة الجسد الآتية دليلاً واضحاً من النظر مبنياً على ما قدمنا يانه : اذ قد بينا في الكتاب الثاني ان نفوس الناس لا تموت فاذاً اذا انحلت من الاجسام فهي تبقى في الوجود وايضاً يتضح مما قلناه في الكتاب نفسه ان النفس متحد بالجسد اتحاداً طبعياً لانها صورته من حيث ذاتها وما هيته فاذاً وجودها من دون الجسم يكون مخالفاً لطبيعتها والحال ليس شيء مخالف للطبيعة يمكنه ان يكون مؤبداً . فاذاً لن تبقى النفس من دون الجسد بقاء على التأييد فاذاً النفس بما انها خالدة الوجود وجب ان تتحد ثانية بالجسد المعاد او البعوث واتحادها هذا الثاني هو ما يعرف بالقيامة فيلوح اذاً ان خلود النفوس يقتضي قيامة الاجساد في الحياة المستتلة وايضاً قد بينا في الكتاب الثالث ان الانسان يميل بشوقه الى السعادة ميلاً جليلاً والحال ان السعادة الاخيرة هي كمال السعد فاذاً كل من فاته شيء الى الكمال فليس يعد سعيداً بالسعادة الكاملة لان شوقه لم يكن بعد قد سكن بفوزه بله امانيه فان كل ما هو ناقص فانه يترع بدافع طبعه الى التكمال

والحال النفس المنفصلة عن الجسد هي ناقصة ضرباً من النقص شأن كل جزء يوجد في الخارج عن كله على ان النفس من طبعها ان تكون جزءاً من طبيعة الانسان .

فاذا ليس يمكن الانسان ان يدرك السعادة الاخيرة ما لم تتحد نفسه بجسده المعاد ولا سيما واننا قد اثبتنا ان الانسان لا يمكنه ان يبلغ سعادته الاخيرة في هذه الحياة

وايضاً قد اثبتنا في الكتاب الثالث ان الائمة يستوجبون من قبل عناية الله عقوبة مستحقة والصالحين جزاء مكافئاً مساوياً . والحال ان الذين في هذه الحياة يسيئون عملاً او يحسنون ضالاً انما هم بشر مركبون من نفس وجسد فاذاً الذين تترهم العقوبة او يثبت لهم الجزاء هم الناس بنفسهم وجسدهم . وقد وضع مما قيل في الكتاب الثالث ان الناس لا يمكنهم ان ينالوا في هذه الحياة جزاء السعادة الاخيرة وايضاً كثيراً ما يتفق ان لا تؤخذ الآثام في بحر هذه الحياة بل يجري بالعكس كما قيل في ف ٢١ من سفر ايوب : الكفرة يميون وتز مكانتهم ويأهون بضروب الثروة والفساد ( الآية )

فاذا لا بد من القول بمعادة اتحاد النفس بالجسد تبعاً للانسان ان يلقى بالنفس والجسد جزاءه او عقابه . اه  
وهذا الكلام خلاصة ما قلناه من قبل اثناغوراس الفيلسوف المدقق والحامي الشهير عن الايمان الكاثوليكي .

ثم قال الكرديبال مرسية : ان هذا البرهان الثالث لا يستوفي قوة الاثبات ان لم يكن مدعوماً بالبراهين المتقدمة . قال اثناغوراس : ان كانت الشريعة الالهية لا تستحصل تمام جزائها النهائي الا في الحياة الآتية فلا بد ان يكون الجسد حكمه حكم النفس بان يقاسمها المكافأة بنسبة

الاستحقاق . لان النفس انما تستم كل افعالها الحسنة او القبيحة بمشاركة الجسد فاذا لا بد ان تال جزءها او تمام سوء عقوبتها بمشاركة الجسد وثمن صدق القول بان النفس هي عمل المعرفة ومبدأ التزامها فليس باقل صدق منه ان الشريعة الادبية تدير وظائف الجسد كما تدبر حركات النفس فان الجسد هو العضو للألوف والآلة الضرورية التي يستند عليها المبدأ الروحاني لظهوره الى الخارج وبها يحمل ويفعل . ليس والحالة هذه من باب العدل ومن قبيل الصواب ان رفق النفس هذا الذي فاسمها معاناة انما هي ومشقتها وشاركا في استحقاق اعمالها خيراً او شراً وساعده في افعالها جيماً ( ليس من العدل والصواب ) ان يشاركا في مصيرها الاخير وياخذ معها نصيبه من الملوذ بقيامته من الموت ؟  
 ( عن المطول )

### المطلب الخامس

في مصير الانسانية الفائق الطبيعة على مقتضى ما يعلمه الايمان  
 ( ١٠٦ ) ان غاية الخليقة اذا اعتبرت من جهة موضوعها فهي في كل الاحوال وكل التقديرات لا يمكن ان تكون غير الله عز وجل ولكن هذه الحقيقة التي هي الله سبحانه ليس لنا ادراكها لاطريقان طريق بواسطة وهي الطريقة الطبيعية وطريق بلا واسطة وهي الطريقة الفائقة الطبيعة التي يلقاهاها التزويل .

اما الطريقة الاولى فحينما ان الله موجود وتبيننا ايضاً معرفة ان الله ما ليس هو وانه لا يمكن خلطه مع الموجودات المحسوسة الحادثة وهذه المعرفة ميسورة للانسان لانتزوق طريق قواه الخاصة فهو اذا ترك وشأن قواه يتوصل اليها من طرائق ثلاث من طريقة مبدأ العملية ومن طريقة السلب والتشكيك على سبيل الاولوية والافضلية السامية كما مربك في بابه

وهذه الطريقة الثلاثية يصغونها بالطريقة الطبيعية  
 واما الطريقة الثانية ( القائمة الطبيعة والمنزلة ) فحينما علماً ثبوتياً بان الله ما هو كان نرف بما ان الله آب وابن وروح قدس ثلاثي الالاتم وحيد الطبيعة

ويبين ان مثل هذه المعرفة متسامية بالنطبع عن مدارك الانسان وهي من منة شرفها بحيث لا يتوصل اليها بقله ولكن الله شاء يرحمته ان يلقيا الى الانسان ويزلها عليه بوجه الجملة والتمريض في هذه الحياة الحاضرة بواسطة نور الايمان واما في حياة المد الآتية فانه يحسر له النفع عن دخائل اسرارها فيشاهدها على ماهي عياناً لحاً ولا بواسطة ولما كانت هذه المشاهدة العيانة شأنها ان تقول الارادة حفظ السعادة الكاملة اطلقوا عليها اسم المشاهدة الطوباوية

وان لايمان ومشاهدة الطوباوية امران متمتعان على الخليقة والانسان بوجه الخصوص لا ينالها الا بعد يومة مجاناً من فيض جود الله وكرمه بلا سبق شيء من الاستحقاق بته ويشاء الله ان فيضها على العقل والارادة

بمنه وصمحه ولكنهما يترفان عن طوق كل طبيعة مخلوقة، ممكن خلقها فلا تلي ادراكها بقواها ولا تقاضاها طبيعتها ولهذا قد وصفوا الايمان وللشاهدة الطوباوية بانهما نعمتان فائتتان للطبيعة

لا ريب ان السعادة الطبيعية المحضة امر ممكن ولكنها لم تخرج الى حيز الوجود قط بل كانت ولم تزل من الاشياء المحسوسة التخمينية وذلك لان الله رقى الانسان منذ دقيقة خلقه الى حالة قائمة الطبيعة واعد للانسان الاول مذابحه ولتربيته من بعده معاداً قائماً ومنهم من فيض الوسائط القائمة الطبيعة المؤدية الى ذلك المعاد فيحصل من هذه الغاية القائمة الطبيعة ومن الوسائط الموصلة اليها مجموع اشياء منسوقة على احسن ترتيب يعرف بالنظام القائم الطبيعة

اما وقد اعد الله بالواقع هذا المعاد ووسائطه ورتب بالفعل هذا النظام القائم الطبيعة فتحتم القول حينئذ بان النظام الطبيعي المحض (اي المعاد الطبيعي ولواحقه ولورثته) لم يكن وان يكون امراً واقعياً بل كان ويكون من عالم المحسوسات والفرضيات وبقي ان النظام الحقيقي الواقعي والتاريخي انما هو النظام الذي رقيت به الطبيعة الى حالة قائمة الطبيعة وتريدك هنا ان اجساد الطوباويين تنشر مكسوة بالبهاء متجلية بصفات المجد صافية من كدورات المادة فكأنها تلس وشاح الروحانية بل كأنها تصير روحانية كما قاله القديس بولس .

وانا نسلك القلم هنا عن وصف سعادة السماء وقرة عين الابرار عجزاً وضعفاً فان القديس بولس قال فيها : ان ما اعد الله نحبه لم تره عين

ولا سمعت به اذن ولا خطر على قلب بشر (الآية)

وان اجلة علماء المسيحيين الذين اوتوا من توفد الدهن وذكاه البصيرة مبلغ الاعجاز لترام مجاهرون بمحمود قريحتهم عن الصور اللامتاهي والتروي فيه تروياً قريباً ويطرفون بقصر باعهم عن ايراد شرحه وتقصي الكلام . فيه ا.

## ذيل

### خلاصة ونتيجة علم النفس

(١٠٧) ان علم النفس علم يبحث فيه عن الحياة في الانسان بحثاً جارياً على طريقة الفلسفة فوجب ان تنفرغ فيه الى البحث عن الحياة بجميع مراتبها وانواعها اعني ان نجعل مدار كلامنا « ١ » على الحياة الآلية او حياة النشوء ويسمونها ايضاً حياة نبات وعلى هذا البحث مدار القسم الاول من المجلد الرابع « ٢ » على حياة الحس او الحياة الحيوانية . وعقلنا له القسم الثاني من المجلد المذكور وجعلنا كلا القسمين فرعاً اول من علم النفس . واما الفرع الثاني فقد تكلنا فيه

« ٣ » على الحياة العقلية اي الحياة النطقية وكان هذا موضوع الفرع الثاني من علم النفس . وقلنا ان الحياة النطقية قائمة بفعل التصور والشيئة اي فعل الارادة

ودرسنا افعال الحياة النطقية من جهة ما هي في ذاتها ثم من جهة ما لها من العلاقة الإضافية مع افعال الحياة الآلية والحساسة وتدرجنا صعوداً من التصور والشيئية الى القوس التي يصدران عنها ثم صعوداً من هذه القوى الى الطبيعة وخصصنا لهذا الدرس الباب الاول من القوس الثاني . وان هذا الدرس المجلد قد افضى بنا الى هذه النتيجة وهي : ان النفس الانسانية هي روحانية وبسيطة ولكنها مع ذلك متحدة بالمادة لتحداً طبيعياً جوهرياً .

ثم اذا فهمت ان طبيعة النفس الانسانية لامادية وانها لها علاقة ارتباط مع المادة التي هي صورتها فمن افود الامور لك ان تلود نظر التحقيق وتجميل بصيرة التحقيق في تلك الافعال النفسية وسيقف قواها مستدركاً بهذا الدرس القردي ما لم يسمح لنا بفعله موجزنا هنا غير مستغن بفهم ما قلنا عن هذا الرجوع المفيد . فاذا احتملت نمب هذا الدرس القردي وصرفت الوكد الى مزاولته ومساناته فزت بمنم جليل لانك تنضي به الى فهم الممولات بملها اي الى تبين تلك الافعال ببينها ومصدرها فانما الى مثل هذه المعرفة يرمي العلم بمناه المحصري الحقيقي ثم اذا احطت علماً بطبيعة الانسان ما هي وكيف هي فيسبل عليك حينئذ ان تبين مصدرها وغايتها ومساعداتها وعلى هذا مدار البابين الثاني والثالث من القوس الثاني .

هذا وترانا لم نبض خطة قصداً من هذا الكتاب وفاء حقها بل قنا بما يقتضيه سياق الفلسفة لان الفرض الذي يرمي اليه الفلسفة والشأن

الذي يترتب القيام به لما هو متصفي الفحص عن الموجودات التي تفرغ فيها جد درسها فلا تألو جهداً ولا تبني في الكنانة منزلاً حتى تأتي على بيان عليها المادية والصورية والمغالطة الغائية . وهذا ما توفرننا على القيام به .

واننا نختم ذيل هذا الكتاب بسلسلة قضايا صريحة البيان تستخلص لك بوجيز عبارتها جملة التعاليم التي جشائها وانبتها في صلب هذا الكتاب نسردها لك تباعاً بحسب ترتيب ورودها فيه رغبة في ان نسل لك ان تشارف على تفاصيل ما بسطاه بنظرة محجمة فيكون ما رأيت اجدى لطاعتك واعلق بذهنك وقد حسن الاجمال بعد التفصيل

« ١ » الافعال الحيوية تختلف عن اعمال المادة الجامدة من وجه ان الاولى مستقرة لازمة لنفس الفاعل والثانية متعدية ومتجاوزة . عدد ١٠ ج ٤ والهل الاول الحياة الآلية هو طبيعة مادية . عدد ١٣

« ٢ » الادراك الحسي فضل فوق الطبيعي وطبعته اشرف واسمي مما تصلح له وتكون مستعدة اليه الاجسام الجادية والجواهر الآلية من عالم النبات . عدد ٥٣

واما الادراك الحسي وان كانت حاله كما ذكرنا فله مع ذلك علاقة ذاتية مع آلة مادية . عدد ٥٤

« ٣ » النزاع الحسي رتبته اشرف وطله اسمي من عالم النيل الجبلي الطبيعي للاجسام الجادية والباتية . ولكنه مع ذلك قوة آلية . عدد ٧٢

و ٧٥

« ٤ » ان الحيوان حركات توصف بالحركات بارادة اعني بها

حركات سببها المين لما هو من العالم الفسي . وهذه القضية ينطبق  
صدقها على الانسان اذا اعتبر من جهة ما يستعمل حياته الحسية . عدد ٧٧  
« ٥ » المثل الاول لقوة الاحساس جوهر واحد . لكنه مادي  
عدد ٨٠ وطبيعته اشرف من طبيعة النبات . عدد ٨٢

الى هنا القرم الاول ( المجلد ٤ ) واما القرم الثاني ( المجلد ٥ )  
فقداره على المطالب الآتية

« ١ » ان الموضوع الصوري والمشارك للعقل لما هو الموجود . عدد ٣  
واما موضوعه الخاص فسفاد له من الحواس عدد ٥ ولكنه معنى مجرد  
يصير كلياً عدد ٧ و ٨

« ٢ » العقل قوة منفصلة ( ويسمونه العقل بالقوة ' والعقل الميولاني )  
تقتصر الى فعل من الخارج يعينها ويخصصها الى فعل الادراك او التعقل  
عدد ١١ - ١٨ وان تعيين القوة العاقلة الى التعقل اي اخراجها من القوة  
الى الفعل له علتان قاطعتان المتخيلة والقوة اللامادية المجردة اعني بها العقل  
الفعال عدد ١٨ حتى حصلت القوة العاقلة على مانسيه المخصص الادراكي  
( الصورة المقولة ) فانها تنتقل حينئذ من القوة الى الفعل اي تتعقل وتتفعل  
ان يقول العقل في نفسه ان شيئاً ما هو عدد ٢٠ واول ما يعرفه العقل لخاصة  
وبلباشرة هو ماهية الاشياء المحسوسة ولكنه لا يعرف طبيعته المميزة له  
الا بالفكرى المروية عدد ٢١ و ٢٢

« ٣ » النفس تترك وجودها في افعالها وتعرف طبيعتها بواسطة  
ارتكاسها على افعالها عدد ٢٦

واما الله تعالى فصرفه تسبباً وبطريق منحرفة اي بطريق التأليف  
والحذف والثني والتشكيك من نوع الافضالية السامية عدد ٢٧  
« ٤ » الارادة مبدأ افعال ضرورية او مضطرة عدد ٢٩ وهي ايضاً  
مبدأ افعال مختارة عدد ٣١ و ٣٢ وما يلي

« ٥ » الآلة سببها كل فاعلية مدركة لتعلما بشرط ان يكون فعلها  
كاملاً بالكمال الفسي وبالكمال الموضوعي اعني ان يكون كاملاً من  
جهة الفاعل او المثل ومن جهة الموضوع عدد ٤٣

« ٦ » الانسان يتفرد بادراك المعنى المجرد والكلبي واما البهيمة فلا  
تدركهما بمرتبة من مراتبهما عدد ٤٧ وما يلي

« ٧ » افعال الانسان المختلفة لتبادل الفاعل والارادة المختارة تأمر  
بأقوى قوى النفس الفاعلة وامرها وان لم يكن من قبيل الامر المطلق النفوذ  
فلا يلبث ان يكون امراً مضمياً جائزاً عدد ٥٢ و ٦٠

« ٨ » الاناثة التي هي الببدأ الاول للحياة هي جوهر عدد ٦٣  
اما الببدأ الاول للحياة آتية كانت او حسية فانها هو جوهر مادي  
عدد ٦٤

واما الببدأ الاول للحياة النطقية فهو جوهر روحاني عدد ٦٦  
« ٩ » النفس الانسانية بسيطة لانتركب من اجزاء كمية عدد ٧١  
ولا من اجزاء مقومة عدد ٧٣

« ١٠ » النفس وان كانت بسيطة فهي مع ذلك متعلقة بالمادة تعلقاً  
خارجياً تستفيد من الجهاز الالي موضوع فاعليتها عدد ٧٤

« ١١ » المثل الحساس الجسدي والنفس الناطقة يؤلفان باتحادها  
جوهرًا واحدًا وطبيعة واحدة واقنومًا واحدًا ٧٦ عدد  
وان النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية لهذا الجوهر الوحيد عدد ٨٠  
وما يلي

« ١٢ » نفس الانسان لا تناسل بالولادة من الوالدين بل توجد بفعل  
خلق من الله عدد ٨٩  
« ١٣ » نفس الانسان هي من طبيعتها غير قابلة للفناء وهي في واقع الامر  
تبقى بعد الجسم حية بحياة لا تقى عدد ٩٥ و ٩٦  
« ١٤ » غاية النفس ان قدّرنا كونها غاية طبيعية فتكون قائمة  
بأمرين معرفة النظام العام بملكه العليا معرفة تاليفية وعجة الله من حيث هو  
مبدأ جميع الخلائق وعائتها عدد ٩٩ ويشترط لسعادة النفس الكاملة عود  
اتحادها بالجسد المبعوث عدد ١٠٣  
« ١٥ » الغاية القائمة للطبيعة للنفس الناطقة هي المشاهدة الطوبى بآية  
هي معرفة الله عيانًا وبلا واسطة عدد ١٠٦

انتهى بعون الله في ١٧ من شهر ايار من سنة ١٩١٢  
في مدرسة الموارنة في رومية



## فهرست الكتاب

وجه	
٢	القرع الثاني من علم النفس وهو القسم الثالث منه في الحياة الطبيعية
٢	فاتحة في موضوع هذا الكتاب وتقسيمه
٤	مشجر
٥	الباب ١ في طبيعة النفس الانسانية
٥	الفصل ١ في الافعال والقوى الخاصة بالانسان
٥	الجزء الاول في الادراك البطني وفي العقل
٥	مطلب في موضوع هذا الجزء
٦	المسئلة ١ في موضوع معرفة الطبيعة
٦	البحث ١ في موضوعها المادي وموضوعها الصوري وفي
	الموضوع الصوري المشترك والموضوع الصوري الخاص
٩	القضية ١ الموضوع الصوري المشترك للعقل هو الموجود
١٠	٢ الموضوع الصوري الخاص للعقل مستفاد له من الاشياء
	المحسوسة ولكنه مجرد وكلي
٢٣	البحث ٢ في كلية المعنى المحدود وبعض خواص اخر لازمة له
٢٥	٣ رد بعض الاعتراضات

وجه	
٢٨	المسئلة ٢ في مصدر الماراف الطقية
٢٨	البحث ١ لحة بجملة في رأي المشائين
٢٩	القضية ١ العقل يحصل تصورات بطريق الاكتساب
٣١	٢ - تعيين القوة المتقلة وتخصيصها الى فعل الادراك
	يصدر عنه فاعلتين هما المتقلة والعقل الفعال
٣٢	البحث ٢ في اعظم وأهم مازدب اليه الاقوام سيف تولد
	التصورات على ما يذكره التاريخ
٣٥	القضية ١ انما العقل قوة متفعله
٣٦	المطلب ١ في تنفيد مذهب الصور المارقة لافلطون
٣٨	٢ - في تغطية مذهب المعانيبة
٤٢	٣ - في تنفيد مذهب الصور على مازدب اليه دي كرت
٤٣	٤ - في رد مذهب الصور المناضة
٤٤	القضية ٢ التخييلة والعقل الفعال يوجدان في العقل المتفعل
	المخصص الادراكي الذي هو موطن لفعل الادراك
٤٧	المطلب ٥ اعتراض على القضية المتقدمة
٤٨	القضية ٣ العقل اذا خصه المخصص الادراكي فيدركه الشيء
	ما هو
٤٩	القضية ٤ العقل لا يعرف الصورة المعقولة المحاصلة فيه الا
	بطريق منحرفة وبواسطة ثم انه بواسطة هذه الصورة المعقولة

وجه	
	يدرك طبيعته المفكرة
٥١	ذيل : في ما بين العناصر المركبة للتصور من النسب
	والاضافات
٥٢	المسئلة ٣ في طريقة نماء العقل ونشوته
٥٤	مطلب في نماء العقل وترقيه بالقياس الى الموضوع
٥٤	البحث ١ في معرفة العقل للجواهر والنوات الجسمية
٥٥	٢ - في معرفة النفس نفسها
٥٧	٣ - في معرفة العقل لله عز وجل
	الجزء الثاني في الشيئة والارادة
٥٩	المقالة ١ في الفعل لارادي المضطر
٥٩	المطلب ١ تمديد في الجبروي في الارادة وفي انواع الجبر
	المختلفة
٦٣	بحث في ان الارادة هي مبدأ افعال مضطرة
٦٥	المقالة ٢ في الفعل المختار
٦٥	المطلب ١ في تعريف الفعل المختار
٦٥	البحث ١ في ان الاختيار يشتق اصله من علم تعيين التصديق
٦٨	المطلب ٢ في اقامة البراهين على الرأي المعق او المختار
٦٨	البحث ١ في البرهان المنصيد من الضمير
٧٤	٢٠ - في الحجة المؤيدة للبرهان المستفاد من الضمير



وجه

- ٢٥ البحث ٣ في إقامة البرهان المعروف بالبرهان من الباطن على وجود الرأي المختار
- ٨٠ - ٤ في بعض نتائج قطعية حاصلة مما تقدم قوله
- ٨٣ المطلب ٣ في أنواع الاختيار
- ٨٣ البحث ١ في اختيار العمل واختيار التنوع والاختيار الادبي ثم في اختيار التناقضات واختيار المتضادات
- ٨٦ البحث ٢ في ان حد الحرية قائم بما يسميه اختيار العمل
- ٩٠ المطلب ٤ في القدرية
- ٩٠ البحث ١ في القدرية المعروفة بالقدرية الفسائية
- ٩٣ - ٢ في تخطيط القسرية الفسائية
- ٩٦ - ٣ في الحرية الادبية والقدرة على فعل الشر
- ٩٨ - ٤ اعتراضات ورد عليها
- ١٠٤ المقالة ٣ في نتائج الفعل الارادي اعني الحالات الشوقية والانفعالات النفسية وفي العواطف والشعورات
- ١٤ المطلب ١ في اللغة والالم
- ١٠٦ بحث في إقامة البراهين على المذهب المتقدم ذكره
- ١٠٩ المطلب ٢ في ان القوة التي يسمونها قوة الشعور التوقي
- ليست بقوة خصوصية متميزة
- ١٠٩ البحث ١ في تحليل ما يسمونه Emotion او هزة النفس

وجه

- ١١٣ على مقتضى طريقة علم النفس
- ١١٣ البحث ٢ في مذاهب القوم في شرح العاطفة او الالام Serliment
- ١١٥ الجزء ٣ في المقابلة بين افصال الانسان واقفال البيمة
- ١١٥ المطلب ١ في موضوع هذا الجزء
- ١١٦ البحث ١ القضية ١ ان الانسان يدرك الكلي
- ١٢٢ - ٢ القضية ٢ ليست البيمة تدرك الكلي
- ١٢٥ نتيجة ما تقدم
- ١٢٦ الفصل الثاني في ما بين الحياة الحسية والحياة التي هي فوق
- لحسية من التفاضل وتبادل التأثير
- ١٢٦ تمهيد في موضوع هذا الفصل
- ١٢٧ الجزء الاول في الحواس والمقل
- ١٢٧ المطلب ١ في تكامل الحواس والمقل وتساوئها
- ١٢٧ البحث ١ في الشرائع التي يتدبرها هذا التكامل والتضامن
- ١٢٩ - ٢ في حالة اليقظة
- ١٣١ - ٣ في النوم والحلم والاضغاث الخيالي
- ١٣٣ - ٤ في الجنون والمغنايا والمصابة Détra
- ١٣٤ - ٥ في التفتيق المطيبي Sompambulisme
- ١٣٦ - ٦ في الاعيان والوهم Suggestion-autosuggestion
- ١٣٩ - ٧ في التجماع او السبات Hypnose

وجه

- ١٤٣ الجزء ٢ في الإرادة وسائر القوى النفسية الفاعلة  
 ١٤٣ المطلب ١ في ان اتصال النفس المختلفة تؤثر في الإرادة  
 ١٤٤ المطلب ٢ في ان الإرادة تعمل في سائر اتصال النفس  
 ١٤٦ المطلب ٣ في ان الإرادة تعمل في نفسها  
 ١٤٦ بحث في استعمال الارادة استعمالاً متوالياً وكاينياً وفي الفضائل  
 ١٤٩ المطلب ٤ في احوال الإرادة المحررة عن اعتدالها واستوائها  
 او في امراض الارادة  
 ١٥٢ الفصل ٣ في طبيعة المبدأ الأول للحياة في الانسان  
 ١٥٢ الجزء الأول في ان النفس الناطقة روحانية  
 ١٥٢ المطلب ١ في ان ما يطلق عليه لفظ أنا جوهر  
 ١٥٥ البحث ٢ في ان انا يقال على الجوهر  
 ١٥٥ القضية ١ ما يطلق عليه انا يقوّم جوهرًا حقيقة  
 ١٥٩ القضية ٢ في ان المبدأ الأول للحياة في الانسان هو جوهر جسي  
 ١٥٩ البحث ٢ في ان المبدأ الأول للحياة في الانسان هو مبدأ روحاني  
 ١٧١ المطلب ٢ في ان النفس الانسانية بسيطة  
 ١٧٢ قضية - النفس الانسانية بسيطة  
 ١٧٤ المطلب ٣ في ان الاموال الروحانية للنفس اي تملق تملقها بالمادة  
 ١٧٩ الجزء ٢ في النفس الناطقة والجسد او في الوحدة الجوهرية في  
 الانانة

وجه

- ١٧٩ تمهيد في موضوع هذا الجزء  
 ١٨٠ البحث ١ في ان الانسان كلّه مركّب واحد  
 ١٨٠ قضية ١ المثل الحساس الجسدي والنفس الناطقة يؤلفان باتحادهما  
 مآ جوهرًا واحدًا وطبيعة واحدة واقنومًا واحدًا  
 ١٨٠ تمهيد ١ في شرح معنى المخلود ومعنى القضية  
 ١٨٣ تمهيد ٢ في مطلب اتحاد النفس والجسد على مسالك مدرسة  
 دي كرت  
 ١٨٨ تمهيد ٣ في مطلب اتحاد النفس والجسد على مناهب اهل عصرنا  
 ١٩٠ البحث ١ في اقامة البراهين على القضية الاولى المذكورة  
 ١٩٥ المطلب ٢ في كيفية اتحاد النفس بالجسد  
 ١٩٥ القضية ٢ في ان النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية للجسد الانساني  
 ١٩٥ تمهيد في شرح حدود القضية وبيان معناها  
 ٢٠٣ اثبات القضية  
 ٢٠٨ المطلب ٣ نتيجة واعتراضات  
 ٢١١ المطلب ٤ وحدانية النفس في الانسان  
 ٢١٦ المطلب ٥ في النتائج التي تستحصل من وحدانية الجوهر في الانسان  
 ٢١٩ المطلب ٦ في بعض اراء فاسدة في شرح الاقنومية  
 ٢٢٠ المطلب ٧ في بقاء الانانة  
 ٢٢٤ المطلب ٨ في ان النفس موجودة في الجسد على اي ضرب من الوجود

وجه	٢٢٧
الباب الثاني في اصل النفس الانسانية	٢٢٧
تمديد في تصوير المسئلة	٢٢٧
الطلب ١ في اقامة البراهين على مذهب الابداعية	٢٢٩
البحث ١ قضية اصحاب الابداعية : نفس الانسان لا يلدّها والدّه بل يخلقها لله عزّ وجلّ	٢٢٩
البحث ٢ في حل الاعتراضات	٢٣٢
الطلب ٢ في اي وقت تخلق النفس	٢٣٤
الطلب ٣ في اصل الجسم الانساني	٢٣٩
الطلب ٤ في وحدانية النوع الانساني	٢٤١
الباب الثالث في غلية الانسان ومصيره	٢٤٦
كلام عنواني في موضوع هذا الباب	٢٤٦
الفصل ١ في وجود حيلة للنفس غير فانية	٢٤٨
القضية ١ نفس الانسان غير قابلة للتناء من طبعها	٢٤٨
القضية ٢ النفس بعد فساد الجسد تبقى حية حقيقوق في واقع الحال	٢٥٣
القضية ٣ لن يكون نفس فناء فهي سرمدية خالدة	٢٥٦
الفصل ٢ في طيبة الخلود او في ان النفس اي مصير يكون مصيرها في الحياة الآتية	٢٦٠
الطلب ١ في ان غاية الطبيعة ما تكون الا ما قلنا النظر عن ترقيتها الى العالم الفائق الطبيعية	٢٦٠

الطلب ٢ في شروط الحصول على السعادة	٢٦٢
الطلب ٣ في مدة دوام امتحان الاختيار	٢٦٨
الطلب ٤ في ان المعاد او النشور ضروري بالضرورة الطبيعية	٢٧١
البحث ١ في تصوير المسئلة وتعريف حدودها	٢٧١
البحث ٢ في اقامة البراهين على ان القيامة والمعاد ضرورية بالضرورة الطبيعية	٢٧٢
الطلب ٥ في مصير الانسانية الفائق الطبيعة على ما بطلنا الايمان	٢٧٦
ذيل خلاصة ونتيجة علم النفس	٢٧٩

تم بحمد تعالى ولا يحمد المجد والتسبيح



تصحيح اغلاط المجلد الخامس (القرع الثاني من علم النفس)

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٥	١١	كيف يتم	اي كيف يتم
٧	٦	القوة هو	القوة وهو
٩	١٨	والموجود يختلفان	والموجود يختلفان
١٢	١	وأبته يجعله	وأبته يجعله
١٢	٣	مجرد من التجريد	مجرد بنسب من التجريد
١٢	١١	كما يزعمه	خلافا لما يزعمه
١٤	٦	هذا التعلق	هذا الارتباط
٢٢	١٧	اننا هو الحس	اننا هو في الحس
٢٧	٩	القائد	القائد
٢٨	١٨	يحدد	يحدد
٣٠	١١	المستقلة	المستقلة
٣٦	٧	فكشينا	فكشينا
٤١	١	واختلال	واختلال
٤٩	٦	يدرك	يدرك
٤٩	٦	يخضعه للقوة	يخضعه للقوة
٦٥	١٤	او ضروري	اي ضروري
٦٦	١	اما العقل	اما العقل
٦٦	١	اي العقل	اي العقل
٦٩	٨	ومرعية	والموعية
٦٩	١١	قضاياها وتصورها	قضاياها أو تصورها
٧١	٢٠	كما هو النورض	كما هو النورض
٧٣	٣٠	او الخيوات	او هي الخيوات
٧٥	٢	الذي على	الذي يلقه على
٧٩	٣	علة	علة

٨١	٧	لو شئت	لو خرجت
٨٣	١٣	فلا	فلأنتا
٨٦	١٠	فحرة ان	فحرة انها
٨٩	١٤	لا يقتضي	لا يقتضي
٩١	١٠	ان ارادة	ان الارادة
٩٥	٦	من خبري	من خبري
٩٨	٨	مركبة	مركبة
١٠٠	١٠	الاسره	الاثرة
١١٢	٣	او ميتا ومعدا	او من جهة ما هو ميتا ومعدا
١١٩	١٧	بين نقل	بين ما نقل
١١٩	١٨	ونقل	وما نقل
١٢٠	٢٠	علم ما لنا	علم ما يظهر لنا
١٢٣	١٨	لو أتيت	لو أتيت
١٢٧	١٦	الموضوع لتداوله	الموضوع الذي لتداوله
١٢٨	٩	من اتصال	من الاتصال
١٣٣	٩	ومشيد	ورشيده
١٤٠	٢	قاطع	واقف
١٤٤	١٦	جميع النفس	جميع قوى النفس
١٥٥	٣	الفايدرك الانسان	اذا ادرك الانسان
		موجود هنا	موجود انما يدرك ذلك بهذا
١٦٣	١٦	الحاصل	الحاصلة هي
١٧٣	٢	افعال المعرفة الارادة	افعال المعرفة والارادة
١٨٠	١	كل واحد مركب	كل واحد مركب
١٨٤	٠٩	على أن ذلك	على ذلك
١٨٥	٧	سلكه سابقه	سلكه حكم سابقه
١٨٨	١٦	جسمية تمت	جسمية تقع

أولاه	أولاه	٤	١٨٩
فيما دونه	فيما دونه	١٦	١٨٩
فجوتها	فجوتها	٣	٢١٤
زوع البساط	زوع البساط	٢١	٢١٤
توقفياً	توقفياً	٤	٢٢٧
بطريق ابي	بطريق ابي	١	٢٢٨
على البحث	عن البحث	١	٢٢٩
قياس الخلف	قياس الخلق	١١	٢٢٩
بين ان يصير	بين يصير	٥	٢٣١
ثابت لما يبنى	ثابت يبنى	١٦	٢٣١
الاستيلاء	الاستيلاء	٤	٢٣٣
أن لا تنهي	انها لا تنهي	٩	٢٣٦
النشوءية التي كانت في الجنين	النشوءية كانت في	١٢	٢٣٦
تكتفي قرة	الجنين قرة		
الى ان يكتب	الى يكتب	١	٢٣٧
يرهان الخلف	يرهان الخلق	١٣	٢٤٠
ويمن	وسهل	٢٥	٢٤٤
وجوب الوجود	وجوب الوجوب	١٤	٢٤٨
بالذات	بالنفس	١٩	٢٤٩
حقة حقيقة	حقة حقيقة	٢	٢٥٢
فلا تكون	لا تكون	٣	٢٥٨
المعلقة	المعلقة	١	٢٧٢
نصور اللاتناهي	النصور اللاتناهي	٣	٢٧٩

